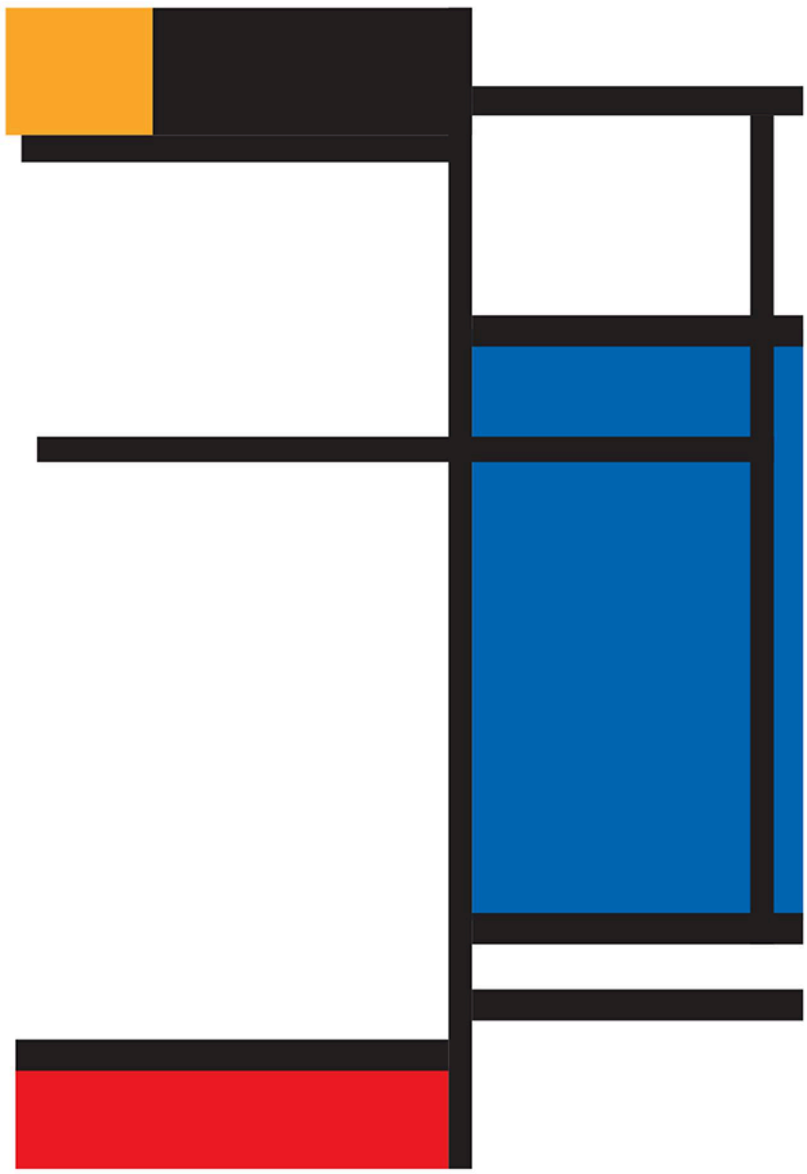


محمد هاشمي

نظرية العدالة عند جون رولز

نحو تعاقد اجتماعي مغاير

دار توبقال للنشر

نظرية العدالة عند جون رولز

نحو تعاقد اجتماعي مغاير

مكتبة
لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
رابط بديل
lisanerab.com
www.lisanarb.com
مكتبة لسان العرب twitter
مكتبة لسان العرب facebook
مكتبة لسان العرب instagram

محمد هاشمي

نظرية العدالة عند جون رولز

نحو تعاقد اجتماعي مغاير

دار توبقال للنشر

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى 2014

© جميع الحقوق محفوظة

نشر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

صورة الغلاف عمل الفنان
بيت موندريان

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدير، الدار البيضاء 20300 – المغرب
الهاتف / الفاكس: [illegible]
البريد الإلكتروني: [illegible]
الموقع: [illegible]

الإيداع القانوني رقم: 3311 MO 2014

ردمك: 978-9954-511-79-4

ردمد: 2028-3369

مقدمة

لأي شيء تصلح فلسفة رولز؟ قد يبدو السؤال مستفزا ومنتقصا من قيمة موضوعه، لو أن الأمر يتعلق بفلسفة تنتمي إلى التقاليد الفكرية التي تبدو فيها الأعمال الفلسفية أقرب ما تكون إلى المثل النظرية، منها إلى مشاريع الانهمام بالشأن العملي والشؤون العمومية public affairs، والتي في إطارها يبدو الفيلسوف معنيا أكثر بأسئلة ذاتيته الشخصية، وبأزماته الميتافيزيقية والوجودية. ولعل ديكارت هو أحد النماذج الواضحة والجلية لهذا التقليد، الذي يجعل المرمى النظري والنفعي للجهد الفلسفي لا يتحدد فيما يمكن أن تقدمه الفلسفة الديكارتية إلى العالم، وإنما فيما يمكن أن تقدمه لديكارت ذاته، ثم بعد ذلك ـ إن أمكن ـ للناس أجمعين.[1]

على خلاف ذلك، ينتمي رولز إلى حساسية أخرى في النظر والتأمل، تراهن على جعل الفلسفة ملتصقة على الأقل في قضاياها ودواعيها بما يطرحه راهن سياقها، مما يعني أن قيمة العمل النظري تتحدد بمدى قدرته على خدمة المجال العمومي، الذي يمثل الحاضر المركزي لكل مشاريع الحياة الخيرة، إن المواطن الصالح داخل هذه الثقافة هو من يندمج بشكل سلس ومعقول داخل السياق الاجتماعي بكل مستوياته، ولذلك فالفيلسوف الحق أيضا، هو من يمنح لهذا المواطن أدوات نظرية تسهل فعل الاندماج ذلك، وتسمح له بتجاوز التوترات التي هي قبل كل شيء احتقانات استدلالية، قبل أن تكون مواجهات وصراعات فعلية داخل النسيج الاجتماعي.

ليس الفيلسوف حسب هذا التقليد كائنا على حدة، ولا هو فلتة خارقة قادرة لوحدها أن تؤسس عالمها النظري بما تختلقه من أسئلة، بل إنه ما تخلقه عوالم فعلية

1. غلبة استعمال ضمير المتكلم في الخطاب الديكارتي، وعرضية مفهوم الغير في جهازه المفاهيمي، كل ذلك يعد مؤشرا على هذه النزعة المنولوجية غير الحوارية في فلسفة الرجل، رغم أن هذا لا يمنع من وجود إمكانيات استعمال هذه الفلسفة في تأمل الشأن العام، ولكن ذلك لايعد أوليا ولا أصيلا لدى ديكارت نفسه، الذي ردد مرارا أنه قد عاش جيدا ذلك الذي اختبأ جيدا، وهذا أمر لا يصح في فلسفات التقليد الأنجلو- أمريكية الضالعة في قضايا الناس.

وواقعية، فهو خبير استدلالات، ومنظر آليات تفاوض ومساومة، ومن ثمة إنه مهندس السلم الاجتماعي، أو منظر ما يدعوه رولز بالاستقرار العادل، الذي يمثل مبتدأ الخير ومنتهاه. بل إن هذا السلم له من الأهمية ما يجعله سابقا على مفهوم الحقيقة ذاته، إذ يجوز مراجعة هذه الأخيرة إذا ما طرحت مشكلا وعائقا أمام استتباب الاستقرار العادل. فقد يكون من الأنسب الحفاظ على الانسجام المدني الاجتماعي، على أساس حقائق جزئية متواضعة، تعترف بمحدوديتها ونسبيتها، بدل التشويش على التوافقات الآمنة من خلال حقائق صارمة وقوية، تؤسس لنوع من الطغيان المعرفي على حساب الحاجة الاجتماعية المدنية في بساطتها وواقعيتها.

في رأينا، إن تواضع الفلسفة الرولزية، سواء بالمعنى الأخلاقي أو على مستوى التطلعات النظرية، هو ما يمكن أن يمثل جوابا مفحما للمأخذ الشعبي على الخطاب الفلسفي، الذي دافع منذ القدم ـ حتى تحول الأمر إلى تقليد وثقافة ـ على لا جدوى النظر العقلي المتفلسف، بكل هرمسياته وهرطقاته، فلا أحد من الناس يقبل بالملك الفيلسوف ـ حلم الفلاسفة العتيد ـ حيث إن عنفوان السلطة يقتضي قوة أخرى غير القوة المعرفية، كما لا يقبلون الفيلسوف «المتنبي» في حكمته، فللنبوة قداستها وأصولها ومصادرها، التي لا يعاندها في محكمة الناس من أحد إلا وباء بالفشل والإقصاء[2].

إن الفيلسوف بالمعنى الرولزي، لا يدعي سلطة على الناس، ولا يقيم مشاريعه على نبوءات تتجاوز أفقهم، أو على أساس مستقبل لا يستطيعون بملكاتهم المتواضعة أن يتبينوه إلا بالتسليم والاستسلام، وإنما هو مفكر يحاول أن يؤسس لعدته النظرية قربهم ولأجلهم، فهو لا يغالب أحدا، بل يسعى بالأحرى إلى الحيلولة دون قيام العلاقات المدنية والاجتماعية على أساس المغالبة. كما ان مشاريعه النظرية لا تتجاوز أن تكون محاولة صياغة واضحة وهادئة لما يعتمل داخل الرأي العام، وبالتالي فالحلم النظري للفيلسوف هو الشرعنة النظرية والاستدلالية لأقصى ما يمكن من أحلام الناس البسيطة. ولذلك فإن الفلسفة الرولزية بهذا المعنى فكر يترعرع داخل مجال الأغْورَا دون أن تكون له أي تطلعات أولمبية.

فللأمراء أن يتأمروا ما يشاءون، وللصالحين أن يتقدسوا مثلما يريدون، فلا أحد من منطلق رولزي يسعى إلى أن ينازعهم أمرهم، سواء في السلطان أو العرفان، لكن حينما

2. حالة الفارابي نموذجية في هذا الصدد، فنظريته في النبوة وإعلاؤه من شأن الفيلسوف، مثّلا بالنسبة له عائقا فعليا أمام الاندماج في بلاط سيف الدولة، وأضعف ذلك صورته أمام الحضور الشعري للمتنبي.

يجدون خطابهم غير قابل لاستقطاب الاجماع والتوافق المستقر، وحينما يجد السلطان نفسه مضطرا إلى إعمال السيف في جسمه السياسي، كما لو أنه معتوه فقد السيطرة على نفسه، وعندما تجد أقداس الصالحين أقداسا أخرى تعاندها وتخاصمها حول المقدس الذي تريد الاستفراد به، بحيث يدفعها ذلك إلى دناسات لا تحد، بما في ذلك من إراقة للدماء باسم الخير المطلق وباسم وضوء دموي عنيف، حينئذ فقط تبدو فلسفة من قبيل ما أسس له رولز صالحة لشيء ما.

إنها ما يسمح بالتهدئة، من حيث هي حالة سلم واستقرار تقوم على توافق تعاوني، وليس مجرد تهدئة مضغوطة، تتربص الفرص لكي تنفجر من جديد. إنها ما يسمح بالبناء لمجتمع الاستقرار المرن، الذي يقوم على إنشاء تعاون استدلالي، ومشترك معقول من القناعات، يجعل كل أعضائه يشعرون بذواتهم كأطراف كاملي العضوية داخله، ويحيل المشاعر السلبية إلى دوافع غير ذات مردودية، سواء على المدى القريب أو البعيد.

إنها ما يسمح بتأهيل الناس لأجل تجاوز مجتمع الخوف الذي يعيش استقرارا متهافتا، مادامت دعائمه المادية توجد في الأجهزة السلطوية غير المضمونة العواقب بالنسبة لمستعملها أو لمن يخضع لها، استقرار لا يتوقف عن إفراز انفعالات مرضية تجعل أي ترابط يتآكل بشكل مضطرد، إلى أن يصير إلى الانهيار المفاجئ، حينما تتضخم هذه الحساسية المرضية للخائفين، بكل ما تحمله من حقد وضغينة وجبن ونفاق، ذلك أن الخوف لا سيد له، فبقدر ما يقهر الطاغية رعيته، بقدر ما يخلق كائنات شائهة، يمكنها هي نفسها أن تتحول إلى مصدر خوف.

كما أنها ما يتيح ويبيح إمكان ظهور مجتمع يؤسس كل مبادئه في سياق الوضوح العقلاني، والواقعية السياسية، وبالتالي يمكنه أن يفسح الإمكانية لتعويض الشرعيات القائمة على مبررات ماورائية تغرق الأسس في منطق الغموض القدسي، الذي لا يمكنه إلا أن يتحول إلى أداة اختلاط وتضارب، يجعل المجتمع يغرق في عتمة الاختلاطات المعرفية والعاطفية والسياسية، فيحدث تضخم لغوي يجعل المعنى مفتتا ومشتتا، بحيث يتحول كل الآخرين المخالفين إلى زنادقة ضليلين، لا يمكن إلا إساءة الظن بهم، وإدانتهم بشكل مسبق، فقد يدْلَهِمّ الليل القدسيُ أحيانا لدرجة تجعل كل الأبقار تبدو سوداء اللون.

لا تسيء الفلسفة الرولزية الظن بأي طرف، فهي لا تدين سلطوية الأمير، ولا تتعالى على عقائد الناس وضروب مقدساتهم في علموية متكبرة، لكنها تحاول أن تنبه

كل طـرف إلى اسـتحالة خلـق تجانسـية مطلقـة داخـل المجـال السـياسي، وأن تحـدي واقعـة التعـدد يظـل قائمـا وصامـدا أمـام كل الوسـائل الخارجيـة سـواء كانـت عنفـا ماديـا أو رمزيـا، وهو مـا يعنـي أن تدبـير التعـدد الـذي هـو واقعـة لا ترتفـع، لا يمكـن أن يتحقـق إلا مـن خـلال توافـق فعـلي، يصـل إليـه كل عضـو داخـل المجتمـع عـن طواعيـة واختيـار.

كل هـذه السـمات التـي يختـص بهـا الطـرح الرولـزي وبشـكل اسـتثنائي مقارنـة بمجايليـه وسـابقيه مـن الفلاسـفة، يجعـل مردوديـة نظريـة العدالـة والليبراليـة السياسـية ذات قيمـة نوعيـة بالنسـبة للمشـهد العـربي الراهـن، الـذي يبـدو أنـه أخـذ يسـمع صـدى ورنـين شـعاراته التـي منـى بهـا نفسـه منـذ عقـود، يرتـد إليـه حامـلا دوي فـراغ وتجـوف البلاغـة التـي كثـيرا مـا اعتقـد أنهـا تحمـل مشـاريع سياسـية، منقـذة مـن الضـلال ومـن شـقوة الظلـم والتعاسـة، متبينـا بذلـك أن الأقـوال والأفعـال لا يعـوض بعضهـا بعضـا.

إن الـدرس الرولـزي ينصـب قبـل كل شيء عـلى بلاغـة الشـعار الهلاميـة، التـي تعتقـد أن التعبئـة الجماليـة والشـعرية يمكنهـا أن توفـر أساسـا صلبـا لبنـاء مجتمـع مسـتقر، والحـال أن هـذا الأخـير لا يقـوم إلا انطلاقـا مـن تصـور واضـح وصلـب، لا نتـأتى إليـه إلا بالكثـير مـن الضبـط والدقـة في عمليـة تنظيـم التـداول الاسـتدلالي داخـل النقاشـات التـي تخـص الـشيء العـام، وعـلى الخصـوص تصـور العدالـة الـذي تسـتند إليـه كل أطـراف وأهـداب النسـيج المفاهيمـي العـام للكيـان الأخلاقـي والسـياسي لهـذا المجتمـع.

إن أي مجتمـع لا يسـتطيع أن يحسـم هـذا التصـور، يتحـول إلى جسـم بـدون مرتكـز ولا نقطـة تـوازن، وهـذا مـا يجعلـه رغـم كل الدعائـم الخارجيـة، معرضـا للتهـاوي والسـقوط. إن البلاغـة التـي يمكـن أن نفيدهـا مـن الاحتـكاك مـع النصـوص الفلسـفية لرولـز، هـي بلاغـة الموثـق الباهتـة جماليـا، ولكـن الواضحـة والبينـة دلاليـا، والتـي تكمـن وظيفتهـا في صياغـة بنـود العقـد، وفي تحديـد سـقف المطالـب والمظالم، وفي تجـاوز إمكانيـات سـوء الفهـم الناتجـة عـلى الاسـتعمال الحـر والإبداعـي للغـة، وذلـك عوضـا عـن بلاغـة المرافعـة الشـاعرية حـول قضايـا العدالـة، السـادرة في قناعاتهـا النهائيـة والثنائيـة، التـي تـوازن كل شيء بمنطـق الضحيـة والجـلاد، والظـالم والمظلـوم، والمغتصـب والمغتصبـة، وكل هـذه العبـارات التـي تـرن بجـرس جميـل، لكـن التـي تسـمح نظـرا لطابعهـا الفضفـاض أن تدخـل في أغـاني الرثـاء والحماسـة لـكل الأطـراف المتضاربـة في تناقضهـا، فهـي بلاغـة تعتقـد بـأن لهـا الكلمـة الفصـل ولذلـك فهـي تلغـي أي حاجـة للحـوار، بمـا يقتضيـه مـن تنـازل، وإعـادة تفكـير، وقبـول للتسـوية والتوافـق.

هذه العادة السيئة في التفكير تجد ترياقها في بلاغة رولز القائمة على مبدإ إعادة التفكير في المبادئ والقناعات، في ظل استحضار لشركاء العقد الاجتماعي الذي حاول رولز إحياءه من جديد، والذي هو بطبيعته تفكير بالمعية، وتبرير على أساس التبادلية، على عكس المرافعة التي كثيرا ما تسقط في وضعية المنولوج العلني. كما أنها بلاغة إعادة تأويل جذرية للمفاهيم الثقافية، وذلك من خلال تحد منهجي يدعو إلى التفكير العقلاني من منظور عام غير متموقع بشكل مباشر، سواء في السياق الثقافي او الاجتماعي أو الاقتصادي، وذلك من خلال تجربة حجاب الجهل الشهيرة the veil of ignorance التي تسمح لأي شخص بوضع مسافة فاصلة بينه وبين مواقفه الشخصية والذاتية، وهذا ما ينمي بشكل ما القدرة على التخلص من العوائد الفكرية والانفتاح لأجل تجريب منطق مختلف عما جرت به قناعاتنا من طرائق التفكير، ومحاولة للخروج من خلل المصادرة على المطلوب الذي يسكن في الغالب استدلالات الأيديلوجيا الثقافية التي تبرر ذاتها بذاتها، فيتحول تفكيرها إلى دائرة فاسدة، يجد الجميع فيها لذة مشبوهة كتلك التي تبرر استمرارنا في العادات السيئة.

تمارين كثيرة يمكن لهذه الفلسفة أن تسمح لنا بالتمرس بها، سواء حول ذواتنا أو ثقافتنا، وقدرتنا على استيعاب واقعة التعددية التي لا يمكن أن نتخطاها. إنها تمارين استدلالية تجعلنا ننظر إلى مقتضيات العدالة، وحقوق الإنسان الأساسية، وقيم الليبرالية السياسية باعتبارها خيرات ينبغي أن يتعاون الجميع لأجل ضمان وجودها داخل المجتمع، كما أنها قابلة للتبرير من منطلقات عدة، فهي ليست تراثا ثقافيا تختص به بلدان بعينها، حتى وإن كانت العرضية التاريخية جعلت تحققها الفعلي يتم في حضارات دون أخرى، لكن مع ذلك إن القيم التي تحملها مثل هذه المفاهيم هي وضعيات وجودية، تليق بكل شخص حر وعاقل وند لأغيار لا يعلونه تفوقا، ولا هم دونه نقصا.

ولذلك ورغم أن شعوبنا غير الليبرالية لم تُستحضر إلا بشكل غير مباشر، وفي لحظة متأخرة من فلسفة رولز، وذلك في خانة الشعوب التراتبية، أو الشعوب المارقة، ورغم أن رولز يفرد لنا عقدا خاصا بشروط تساهلية إن شئنا القول، فإن ذلك لا يعبر على نوع من التعالي الثقافي من طرف صاحب «قانون الشعوب»، وإنما فقط احتراما لفعل التاريخ، الذي يقوم على النضج التدريجي، وهي ميزة أخرى لفكر هذا الرجل الذي لا يثقل الجميع بنفس الواجبات والالزامات، بل يسمح بهامش من الخصوصيات الثقافية المرحلية، ولكن دون إغلاق باب الانتماء إلى نادي المجتمعات الديمقراطية الدستورية، التي تضمن الحريات، والمساواة، والكرامة الإنسانية بأكثر الطرق نجاعة.

إن الحضارة الليبرالية ليست وقفا عرقيا، بل هي نتيجة مخاض تحرر طويل، ينبغي أن نسمح للشعوب الصالحة أن تستفيد منه أيضا، بالإضافة إلى إفادتها من واجب المساعدة التي يلزم بها تصورُ العدالة الرولزي الشعوبَ التي استفادت من فرصتها التاريخية إزاء الشعوب المعسّرة من جهة مواردها الاقتصادية ومرتكزاتها الثقافية.

ومثلما لا يستطيع المرء تجاوز ظله، فهو كذلك غير قادر على أن يتخلص من خصوصية لحظته التاريخية بمجرد تناسيها، هذا ما جعلنا ونحن نتعامل مع المتن الفلسفي لرولز، لا نغفل أننا قراء غرباء على هذا التقليد من النظر، فنحن للأسف لا ننتمي - مهما ادعينا ذلك - إلى مجتمعات العدالة التي رسخت القيم الدستورية والتشريعية والأخلاقية في سلوكاتها اليومية، ولسنا حتى محاورين أندادا نملك بدائل مغايرة لتصور العدالة الليبرالي، فليس هناك من عاقل يمكنه أن يقايس بين نموذجية المواطنة في المجتمعات الديمقراطية الدستورية، وبين مجتمعاتنا التي تعيش انتقالها الديمقراطي البرزخي، الذي يراوح مكانه منذ أزمنة بعيدة، لذلك حاولنا أن نكون متواضعين قدر الإمكان في تعاملنا مع مشروع جون رولز. وذلك من خلال حصر مهمتنا في محاولة تقديم خطاطة عامة للحظات الأساسية لهذا المشروع التي حددناها في ثلاث : لحظة إرهاصات ماقبل نظرية العادلة، ولحظة الطرح الأولي لتصور العدالة كإنصاف في كتاب «نظرية العدالة»، وأخيرا لحظة المراجعة المتمثلة في الليبرالية السياسية وقانون الشعوب.

وفي هذا الإطار سنحاول تقديم المفاهيم المركزية التي اشتهرت بها فلسفة رولز، دون الخوض في تفاصيل النقاش الذي أثارته فلسفة الرجل داخل الثقافة الأنجلو - أمريكية خصوصا، والغربية عموما، وذلك في إطار ما اشتهر بعبارة «نقاش حول العدالة» debat about justice، ذلك أن المفاهيم والإشكاليات المركزية التي يدور حولها هذا النقاش، تنتمي إلى المشترك الثقافي داخل هذه المجتمعات، وتحتل مكانا مهما في أنظمتها التربوية، فهي متداولة سواء في الأوساط الأكاديمية أو في النقاشات العامة لهذه المجتمعات، وهذا أمر لما نزل نفتقده في حياتنا الاجتماعية والفكرية، ولذلك فإن الحاجة إلى القراءات الإجمالية لمثل هذه النصوص الكبرى في الفلسفة السياسية المعاصرة تظل قائمة.

لقد مثلت هذه المهمة مبتغانا في هذا العمل، فإذا ما توفقنا في مساعدة القارئ العربي لأجل التوفر على نظرة عامة حول المشروع الرولزي، وإذا ما رفعنا الوحشة

والغرابة على بعض المفاهيم المركزية لرولز، التي مثلت أساسا لنقاشات الفكر الفلسفي السياسي، بل إذا ما أثرنا اعتراضات هذا القارئ وانتقاداته القائمة على مآخذ تخص أطروحة أصبح يتبين تمفصلاتها العامة، بحيث يقوم رفضه أو قبوله لتصور العدالة كإنصاف الذي يقدمه رولز، على أساس المعرفة عوض الحساسية الثقافية، فإن هذا الكتاب سيكون قد توفر على شرط وجوده، وسيكون جهدنا في إجمال الفلسفة الرولزية قد بلغ منتهاه واستخلص ثمنه فعلا.

الفصل الأول
ما قبلَ نظريةِ العَدالة
رُولْز بين الفلسفةِ التَّحليلية وبينَ الثيولوجيا

1. العدالةُ بَعِيداً عن المشَاعِر

إن المسـعى العـام لمـشروع رولـز، رغـم تبـدده وتشـعبه في نقاشـات متباينـة المشـارب والمعاجـم، يظـل هـو نفسـه في الحـالات جميعـا، سـواء حينـما يتعلـق الأمـر بأسـئلة تهـم الحقوق والحريـات الدسـتورية، أو المهـام التوزيعيـة التـي تتكفـل بهـا في العـادة دولـة العنايـة خدمـةً لحـد أدنى مـن الحقـوق الاجتماعيـة، فهـو في هـذه الحـالات جميعـا يراهـن عـلى إيجـاد قواعـد عامـة قابلـة لأن تحقـق حولهـا نوعـا مـن الإجـماع، لأجـل أن تمثـل أساسـا مرجعيـا متوافقـا عليـه، يمكـن أن تُـبرَّرَ المطالـب والتظلـمات والتدخـلات انطلاقـا منـه.

لذلـك، إن رهـان رولـز في الواقـع، لم يكـن هـو التنظـير لتصـور محـدد للعدالـة، فهـو لم يعمـل أبـدا عـلى ابتـداع طـرح جديـد في هـذا المجـال، فقـد كان يعتقـد عـلى الأقـل في مرحلـة نضجـه الفلسـفي، أن مهمـة الفيلسـوف السـياسي غـير معنيـة بالمضامـين الأخلاقيـة والسياسـية مـن حيـث هـي إجابـات عـلى مقتضيـات مُثـل عليـا داخـل الجماعـات، فـإذا مـا تمـرس الفيلسـوف لصالـح هـذا التصـور ضـدا عـلى آخـر، سـيصبح لا محالـة طرفـا في التدافـع السـياسي، وهـذا مـا سـيجعل أفقـه الاسـتدلالي منحـصرا داخـل لـون واحـد مـن ألـوان الأطيـاف الفكريـة التـي مـن الواجـب أن تكـون متعـددة وتعدديـة داخـل أي مجتمـع يجـد في نفسـه الحاجـة إلى التفكـير في تبريـر مشـاريعه السياسـية والأخلاقيـة، ومـن ثمـة إلى التعاطـي مـع الفلسـفة السياسـية، التـي تتحـدد مهمتهـا في إيجـاد آليـات نظريـة لتبريـر وتدبـير واقعـة الاختـلاف، دون السـعي إلى إلغائهـا.

مـا يشـغل رولـز ليـس تقديـم مفهـوم جديـد ومتفـوق للخـير، يلـزم عـلى الآخريـن الانخـراط ضمنـه أو ضـده، تـصرف كهـذا سـيجعل فلسـفة الرجـل تقـع في مـا يدعـوه بالنزعـات الكماليـة Perfectionnism، التـي تحـاول أن تدفـع جميـع أعضـاء المجتمـع إلى

دَوْزَنَة مشاريعهم وغاياتهم الوجودية على أساس إيقاعه ووتيرته، وهو الأمر الذي يحولهم بشكل ما إلى أنبياء في لبوس فلاسفة، لهذا تجدهم في هذه الحالة قادرين على تبرير الاختيارات القربانية في المجال السياسي والاجتماعي، تحت ذريعة تصور الخير هذا. بل وتتحول الفلسفة السياسية ذاتها إلى مجرد تنويع على نمطية الوصايا العشر، من حيث هي أوامر متعالية على الشخص الإنساني، ومتنزلة عليه باسم قوة يمثل الاعتراف بها تعبيرا مواربا على إلغاء كفاءة الإنسانية في تبرير أخلاقها، وفي تحديد مشاريع حياتها في إطار تدبير عقلاني للوجود بالمعية الذي يمثل أحد مظاهر الحياة الإنسانية السوية.

إن الاعتراف بحرية الإنسان وعقلانيته لا يمكن أن ينسجم مع أي شكل من أشكال الوصاية، وبالتالي لا يمكن التعبير عن القواعد المنظمة لهذه الحياة السياسية من خلال الوصايا، أو التعاليم، أو الأوامر الخارجية والغريبة عن الموافقة والقناعة الحرة والعقلانية للفرد، من حيث هو مكون يملك عضوية فعلية وأهلية أخلاقية للمساهمة في التداول حول كل متعلقات الشأن العام، تدبيرا وتعليلا.

إننا سنخطئ القصد الفلسفي الرولزي، إذا ما استنصحناه صورة محددة للعدالة، إذ سوف نحاول أن نأخذ منه ما لم يقترحه، وما لم يعمل من أجله. وإن ما يبرر في ظننا تلك الصدمة التي كثيرا ما يعيشها القارئ المبتدئ لعمل رولز، إنما هو تركيزه على عبارة "العدالة"، والتغاضي وإغفال المكون الأول لعنوان عمل رولز المركزي "النظرية".[3]

فنحن نعتقد على نحو ما، أن الكتاب سوف يوفر لنا مادة فكرية تجعلنا نجد تعبيرات واضحة وقوية على ما نستشعره في العادة يمثل مطالبنا العادلة، أو نحسه مؤلما في وجداننا ونحن نعاني ما نعتقده ظلما، من حيث هو انزلاق عن جادة العدل والإنصاف، نحو الطغيان والتسلط والاستبداد. لكن ما يحاول رولز أن ينبهنا إليه بالضبط، هو أن مسألة العدالة أكبر من أن تكون مجرد إحساس، وأن السيكلوجيا رغم أنها تستحق أن نستحضرها في فهم الدوافع، فهي مع ذلك غير كافية لبناء مرجعية نظرية نحتكم إليها، حينما تتدافع انفعالاتنا وتتصادم أحاسيسنا.

فما تحتاجه مسألة العدالة ليس غنائيات جديدة، لأجل أن تشتغل كعامل مصاحبة لاحتدامات مطالبنا، إذا تم الأمر على هذا المنوال فإن عمل رولز سيصلح فقط لبناء شعارات مطلبية جديدة، وبالتالي ستظل الفلسفة السياسية بهذا المعنى، في قبضة

3. نقصد بطبيعة الحال كتاب نظرية العدالة.

الشعور، إنها لن ترقى لكي تصبح فكرا كما ينبغي لكل فلسفة أن تكون. إن العدالة تحتاج إلى عُدة نظرية لأجل ان توفر لها آليات تنظيمية تسمح لحس العدالة بأن يتحول من مجرد منزع معتم، تتداخل فيه المشيئات الضيقة والأنانية مع أحاسيس الحاجة إلى فعل انخراط في تعاون ضروري مع ذوات أخرى، لها هي أيضا مطالبها ومظالمها وغرائمها وغنائمها.

فداخل كل جماعة تعاونية هناك بالضرورة مطالب افتتاحية وأصيلة، على أساسها يتحدد هذا المشروع التعاوني، ومن الواضح أن هذه المطالب لابد وأن تكون محددة بتصورات مختلفة عن الخير، مما يجعل الفعل التعاوني يتأصل في روافد متمايزة ومتغايرة، فمن الصعب أن نتصور تجانسا مطالبيا دون أن نفترض تجانسا اجتماعيا بين أعضاء المجتمع، وهو ما لا يتناسب مع طبيعة الوجود الإنساني، كما أن هذه التجانسية المطلبية ستجعل الجماعة مجرد ركام وتكرار لنفس الكفاءات والذوات، وهذا ما سيفرغ التعاون من فعاليته وجدواه ومبتغاه، فأن نحتاج لبعضنا البعض، معناه أن تكون هناك إمكانية لأطلب من الآخر ما ليس لدي، في مقابل أن أساهم معه بما ليس لديه أيضا.

كما أن الإحساس بالظلم لا يمكنه أن يبرر بمجرد الأحاسيس، مادام أن هذه الأخيرة تملك فقط حمولة ذاتية جوانية، لا تتوفر على أي عنصر إلزامي إزاء الذوات الأخرى، إنها في أحسن الأحوال لا تتجاوز أن تكون شعورا جماليا إزاء وضعية اجتماعية غير مناسبة لحساسية شخصية، وهذا ما يجعل الحكم بظلم وضع ما، مجرد حكم قيمة يتحدد بما لهذه الأحكام من قوة وجودا وعدما.

وأخيرا إن كل تعاون مثمر، يستدعي توزيعا محددا لغنائم وغرائم نواتج الفعل التعاوني، وبالتالي تقوم الحاجة وجوبا إلى نظرية في العقوبات، وإلى نظرية في العدالة التوزيعية، وهذا ما لا يمكن تأسيسه انطلاقا من حساسيات عامة، أو تفضيلات بالمعنى الاقتصادي والسيكولوجي، إذ من السهل تقويض الحساسية إذا ما اكتفت بنفسها من خلال الاعتراض عليها بحساسية أخرى، فيكفي أن نرد على شعار من قبيل : - من العار أن نفعل "ب"- بالقول -من العار ألا نفعل "ب" -.[4]

يشتغل المشروع الرولزي على بنيات أعمق بكثير مما يعتقده السياسي المتمرس بجمالية خطاب التعبئة، أو مقارنة بالمقاربة الاقتصادية التي تكتفي بتدبير محفظة الخيرات

4. من العار ألا نعالج الفقراء بالمجان يمكن الرد عليها بالقول: من العار أن نشجع التواكل وثقافة الكسل من خلال معالجة الفقراء بالمجان.

على أكثر الوجوه فعالية؛ فعدالة السياسي لا تتجاوز أن تجعل آليات التدافع السياسي الشرعية تصب مزيدا من الحجم والثقل لصالح الجماعة التي يمثلها في إطار ميزان قوى القرار السياسي، فهو بطبيعته متمركز في جانب ضد آخر، بينما رجل الاقتصاد معني قبل كل شيء بخدمة حجم الخيرات العام؛ فانشغالاته الكمية تجعل رؤيته للقضايا الأخلاقية مسألة جانبية وعارضة، ولذلك فهو في الغالب يكتفي بحد أدنى من الأخلاقية - لا علاقة هنا بين أدنى ودني أو دناءة- وذلك لأجل عدم التشويش على نجاعة عمليات تأويج كم الخيرات، لنقل إن كليهما يسعيان إلى استثمار القواعد الجاهزة بأفضل شكل، وتحدوهما "رغبة" مّا في الانتصار، مادام أن منطلق السياسي والاقتصادي يتجذر في فكرة المواجهة.

2. رولزْ مهندس الأخلاق: مفهوم القاعدة والممارسة لمواجهة إحراجات المدرسة التحليلية

على خلاف ذلك نجد رولز من حيث سعيه إلى إحياء تقليد الفلسفة السياسية، الذي كان يعرف ضمورا وانحسارا حقيقيا، بفعل هيمنة ثقافة الفلسفة التحليلية التي سادت الأوساط الأكاديمية في مرحلة الأربعينيات والخمسينيات، قد جعل مثار تفكيره يتجنب منطق المواجهة والتدافع، متطلعا إلى التنقيب في الأرضية العميقة والسابقة على الاستعمالات العملية لتصور العدالة، فغايته النظرية تتعلق بالتفكير فيما يبرر تلك القواعد العامة التي يتم استعمالها في درجة ثانية على الحالات الخاصة، وذلك في إطار نوع من الابستملوجيا الأخلاقية أو المعيارية بشكل عام، التي تعنى بشكل وآليات المعرفة، وليس فقط بالمضامين المعرفية: "علينا أن نكافح من أجل نوع من الهندسة الأخلاقية Moral geometry، بكل ما تحمله هذه التسمية من معاني الصرامة.[5]

إن هذا المثال الذي يود المرء انجازه حسب عبارة رولز، يمثل صدى لانشغالاته الأولى على النظرية الأخلاقية، فليس المهم دائما الانخراط في نقاش حول الأحكام الأخلاقية المتعلقة بهذا الفعل أو ذلك الشخص، إذا لم نكن قبل ذلك قد حللنا المنطق الذي أفرز القواعد المستعملة في هذه الأحكام، وبعبارة أخرى تحترم المعجم التحليلي الذي كان سائدا إبان الحياة الفكرية الأولى لرولز، إن التفكير الفلسفي لا يصح في الاثيقا إلا من حيث هو اشتغال على نظرية في الميتا-إثيقا.

5. J. Rawls, A *theory of justice Revised Edition,* harvard university press cambridge, Massachusetts, 1999, p. 105.

لذلك سنجد أن عبارة القاعدة the rule تتكرر كثيرا في كتابات رولز السابقة على صياغة " نظرية العدالة" حيث ستسود عبارة المبادئ بشكل أكبر، إلا أن البعد الإبستمولوجي يبقى في الحالتين معا راجحا في مشروع رولز على البعد المذهبي، الذي سيعتبر عائقا ينبغي التخلص منه إذا ما أردنا بناء قول صلب في الفلسفة السياسية، ولذلك فإن القارئ في المتن الرولزي ينبغي أن يوطن نفسه لأجل التمرس بفكر نظري يُعنى بشكل وصورة المضامين المتداولة في أحكامنا الأخلاقية والسياسية، على اعتبار أن هذا الجانب هو ما يمثل القواعد المرجعية للتسويغ والتبرير، والتي يمثل التوافق حولها من خلال فهمها، مفتاحا وحلا لكل ما تطرحه تلك الأحكام من صعوبات نظرية وعملية.

3. رولزْ وأزمةُ الفلسفة التحليلية: تجاوزُ الإحراجَات الوضعِية

يعبر هذا الانشغال الرولزي في الواقع، على محاولة لمواجهة أزمة حقيقية عاشتها الثقافة الأنجلو-سكسونية، من خلال هيمنة تحديات الوضعية المنطقية لكل نظرية معيارية. حيث إن إخضاع الآلية الاستدلالية واللغوية للرقابة التحليلية، ستنتهي إلى اعتبار كل الأحكام القيمية، والأخلاقية على رأسها، أحكاما انفعالية لا يمكن مقاربتها من خلال مبدإ الحقيقة، فما تتضمنه مثل هذه الأحكام إنما هو مجرد آثار الانفعالات المتبقية، وبالتالي فنحن حينما نصدر حكما من هذا القبيل إنما نحيل إلى هذه الأحاسيس النفسية والذوقية، أو بالأحرى، إننا نجسد ونظهر هذه الانفعالات من خلال صيغ تعبيرية، فهي بشكل ما نوع من التأفف أو التأوه ليس غير، مما يجعلها تفتقد إلى الإحالة الموضوعية، ولذلك فهي أحكام لا تتوفر على أي خبر إحالي يمكن جعله معيارا للتمييز بين الحكم الصحيح والحكم الزائف.

يتضمن هذا الطرح أن الفلسفة الأخلاقية غير ذات موضوع، وبالتالي إن حضورها ينبغي ألا يتحقق إلا على شاكلة سلبية، بحيث تضطلع بمهمة واحدة، هي الكشف على ذوقية الحكم الأخلاقي، التي تتضمن الاعتراف باستعصائه على المقاربة العلمية، وخلوه من أي قيمة معرفية، إنها مجرد أحاسيس ندعو الآخرين إلى اقتسامها معنا، دون أن نتوفر على عوامل دقيقة تسمح لنا بالتشارك في تمثل عالم مشترك بالمعنى الموضوعي، يتعلق الأمر إذن بمواقف وليس بوقائع، وهذا مكمن ارتياح المجال الأخلاقي على المقاربة العلمية.

إن كان الأمـر كذلـك، فهـذا يعنـي أن كل تنظـير بالمعنـى العلمـي في المجـال الأخلاقـي ومـن ثمـة السـياسي، مـا يـكاد يراهـن عـلى إيجـاد قاعـدة معياريـة، حتـى يجـد نفسـه تحـت مقصلـة هيـوم الشـهيرة، التـي تنبهـه الى أن فعـل الكينونـة « is » لا يسـمح إلا تحـت طائلـة الخلـط والتوهـان، بالانتقـال إلى أفعـال الوجـوب « Ought »، وبالتـالي فـإن محاولـة بنـاء نظريـة معياريـة، إنمـا هـو فعـل محكـوم عليـه بالفشـل مسـبقا، مـادام أنـه يسـعى الى إرغـام الملفوظـات الوصفيـة عـلى التحـول إلى ملفوظـات أمريـة.

لقـد ترسـخ في الثقافـة الأنجلـو- أمريكيـة، وذلـك عـلى الأقـل منـذ كتـاب ادوارد مـور[6]، أن الأحـكام الأخلاقيـة والمعياريـة، نسـيج لوحـده Sui generis، لا يمكـن بحـال تقييمهـا بمـا هـو غيرهـا، مـما يعنـي أنهـا غـير قابلـة للتحليـل أو التعريـف العلمـي بشـكل أصيـل، إذ يمكـن أن نشـير إلى الأشـياء أو الأفعـال الخـيرة، لكـن ليـس بالإمـكان تجـاوز ذلـك نحـو تحديـد فاصـل ونهـائي لمفهـوم الخيريـة Goodness، الـذي يمثـل الركـن المركـزي لأي نظريـة معياريـة. إننـا في كل مـرة نلجـأ فيهـا إلى تحديـد الخـير بمحمـول يخـرج عـن دائرتـه، إلا ونقـع في مـا يدعـوه مـور «بالمغالطـة الطبيعيـة»، التـي تعـد الوهـن الدقيـق والسـحيق في كل أسـس أشـباه النظريـات العلميـة الأخلاقيـة، وتمثـل النزعـة النفعيـة في هـذا المضـمار نموذجـا تمثيليـا واضحـا لهـذه الأغلوطـة، حيـث إن هـذا التوجـه حينـما يعـرف الخـير بكونـه المتعـة، ثـم يسـتعمل هـذه القاعـدة، لبنـاء طـرح خـاص حـول هـذا الـشيء أو ذاك الفعـل بأنـه ممتـع، ثـم يحـاول أن يظهـر لنـا أن هـذا الـشيء خـير، فهـو كـما لـو أنـه في المنتهـى يريـد أن يؤكـد أن الممتـع ممتعـا، وهـذا بيـان الأغلوطـة.

ولأن أي صفـة نلحقهـا بمفهـوم الخـير، لابـد وأن تـؤول إلى الخلاصـة السـابقة الذكـــر [7]
-أ- إن كل مـا هـو شرعـي خـير- ب - هـذا الـشيء الشرعـي خـير- ج - يعـد هـذا الـشيء الشرعـي شرعيـا، فهـذا يفيـد أن الموضـوع الأخلاقـي يظـل دائمـا، دون أي فرصـة لتجـاوز ذلـك، سـؤالا مفتوحـا لا يمكـن البـت فيـه The Open Question Argument ، مـادام أنـه مـن المسـتحيل إيجـاد مبـادئ أو قواعـد عليـا، يمكنهـا أن تمثـل مرجعـا حاسـما في هـذا الشـأن، وهـو الأمـر الـذي سـيجعل الفلسـفة الأخلاقيـة تقـع في نزعـة حدسـية، تتعامـل مـع المعطـى الإثيقـي عـلى نحـو غـير معـرفي، وبالتـالي فهـي تعفـي المُنطلـق الأخلاقـي مـن الإثبـات أو التفنيـد، وتُعَـول عـلى نـوع مـن "الحـدس الأخلاقـي" لـدى الإنسـان، الـذي يجعـل مـا هـو

---

6. G.E . Moore , *Principia Ethica,* Cambredge at the university press, 1903.

7. المصدر نفسه.

خيرً بـيِّنا بذاتـه self-evident بحيـث لـن يكـون مـن داع إلى اختـزال هـذه المعطيـات المبـاشرة الى قواعـد عليـا، مثلـما هـو شـأن الأخـلاق الدينتلوجيـة.

يمكـن القـول إن السـياق الثقـافي الـذي تشـكلت فيـه الإرهاصـات الأولى لمـشروع رولـز، انتهـى إلى أزمـة أسـس حقيقـة بـل وإلى معضلـة Apporie بالمعنـى المنطقـي للكلمـة، فإمـا ينبغي للمفكـر الأنجلـو - أمريـكي الانسـياق مـع مقتضيـات صرامـة الفلسـفة التحليليـة، وهـذا سـيجعل الفلسـفة السياسـية والأخلاقيـة تبـدو في وضعيـة انحبـاس وضمـور مقارنـة بفلسـفة العلـوم والمنطـق، إلى حـد يمكـن الحديـث في شـأنه عـلى حصر لغـوي فعـلي، تعلقـا بالموضوعـات المرتبطة بالمجـال المعيـاري، يجعـل المفكـر الأنجلـو أمريـكي يعـاني صعوبـة وعـدم سلاسـة في لغتـه وهـو يقـارب الأخـلاق والسياسـة، إذا مـا قارنـاه بالمفكـر القـاري، الـذي لم يجـد نفسـه تحـت وطـأة التحديـات المنهجيـة للفلسـفة التحليليـة، حيـث يبـدو أن الخطـاب الفلسـفي في هـذا السـياق، لما يـزل يعيـش نوعـا مـن السـعادة المنهجيـة، التـي وجدهـا في النزعـة السـيكلوجية، التـي اتخذهـا سـبيلا لقـراءة المباحـث الأخلاقيـة، أو في النزعـة المثاليـة ومقاربتهـا للمسـألة السـياسي؛ أو عـلى هـذا المفكـر الاسـتمرار في المقاربـة الطبيعيـة أو الواقعيـة، بحيـث يدافـع عـلى القيـم الليبراليـة مـن خـلال المنهـج النفعـي، الـذي تكمـن كل قوتـه في نهايـة المطـاف في كـون البديـل الحـدسي لا يرقـى إلى مسـتوى تحديـد مرجعيـة صلبـة للقـول الأخلاقـي والسـياسي.

مـن المهـم لقـارئ رولـز أن يسـتحضر هـذه التوتـرات لـكي يفهـم المـراد النظـري لفلسـفته، فهـو في نفـس الآن يحـاول أن ينقـذ الأسـس الليبراليـة التـي تعـد النـواة الحضاريـة التـي لا محيـد عنهـا لسـياقه الثقـافي، لكـن دون اللجـوء الى المنهجيـة النفعيـة المبـاشرة، التـي يـرى رولـز أنهـا قـادرة عـلى أن تـبرر اختيـارات تتنـافى مـع الأسـس الليبراليـة، وأيضـا بتجنـب هلاميـة الطـرح الحـدسي الـذي يمكنـه أن يفتـح بـدوره البـاب مشرعـا أمـام الاعتبـاط والاختيـارات غـير المـبررة، مـما يجعـل كل مـشروع مجتمعـي قائمـا عـلى هـذا الطـرح معرضـا للانهيـار في كل مـرة تقـع فيهـا الحاجـة إلى إيجـاد تبريـرات يمكنهـا أن تملـك قـوة إقناعيـة لجميـع الأطـراف.

4. الاستعمال المزدوج لمفهوم القاعدة: الممارسة، العقاب، والوفاء بالعهد

لقـد مثـل مفهـوم القاعـدة الـذي كـما سـلف الذكـر سـبق مفهـوم المبـدأ، محاولـة للخـروج مـن هـذا المـأزق الابسـتملوجي، فلنحـاول في هـذا الإطـار متابعـة إحـدى المقـالات الهامـة

التي خصصها رولز الشاب لهذا المفهوم[8]، حيث نعتقد أننا نجد الإرهاصات الأولى للمشروع الرولزي، التي تتجلى في حسه المنطقي، وتجنبه الوقوع في أي نزعة مذهبية صريحة، ذلك أن مجال السياسي من منظور الرجل، ينبغي أن يُتناول بمعزل عن أي تصور شمولي للعالم، فهو بشكل ما علة ذاته، ويتحقق وجوده من خلال اختيارات إرادية تقوم على التوافق والتعاقد، ومن ثمة فإن كل السياسة قابلة للتبرير بشكل واع ومستقل، لأن عناصرها التكوينية جميعها هي نتيجة لفعل واختيار إنسانيين.

ولذلك يعتبر رولز أن الموضوع السياسي ينتمي الى ما يدعوه بمصطلح الممارسة Practice، الذي يقصد به كل أشكال الأنشطة المحددة من خلال نسق من القواعد التي تحدد الوضعيات، والأدوار، والحركات، والعقوبات، وأشكال الدفاع، كما أنه يمنح هذه الممارسة بنيتها، ويمكن أن نستحضر في هذا الصدد نموذج الألعاب على سبيل المثال. يتضمن هذا أن مثار نقاش الفلسفة السياسية الفعلي هو "نسق القواعد" وحدودها وأصنافها، كما أن الضرورة التي تمنح النظرية السياسية بعدها الموضوعي، تختلف بشكل عميق عن الضرورات الطبيعية، التي تمنح النظريات العلمية قوتها ومرجعيتها، على اعتبار أن الضرورة الأولى هي وليدة اختيار نسق من القواعد، بينما الضرورة الثانية هي حتمية مستقلة عن ذات الإنسانية، فهي لا تترك للعالِم سوى محاولة توصيفها وضبطها بشكل موضوعي، دون أن يحق له الخوض في معناها، وغايتها، وقصديتها.

بالإضافة إلى ما سبق، إن نسق القواعد هو ما يسمح بآليات التسويغ والتبرير أن تشتغل لدعم وإقامة الأحكام الأخلاقية، وهو ما يجعلها تمثل روح المعقولية داخل أي جماعة، بحيث ينتفي التواصل ومن ثمة الاجتماع ذاته، إذا ما انفرط نسق القواعد هذا. ولذلك فإن التنظير على هذا المستوى هو أسبق وأعمق من كل ما يمكن إنتاجه حول المظالم الجزئية، على أساس أن هذه الأخيرة، لا يمكن أن تحسب كذلك، أي ظلما يُحتج ضده، وتشتغل الآليات العقابية للدولة لأجل إصلاح اللاتوازن الذي تتسبب فيه، إلا إذا كان نسق القواعد التحكيمية واضحا، وبينا، ومعلنا، بالنسبة لكل أطراف المجتمع.

ولعل هذا ما سيجعل رولز يختبر في مقاله السالف الذكر، مدى كفاءة النزعة النفعية - التي سيبتدئ مساره الفلسفي مدافعا عنها، لكي ينتهي غريما مطلقا لها - في تبرير العقاب من جهة، والوفاء بالعهد من جهة أخرى.

8. J. Rawls, " Two Concepts of Rules", The Philosophical Review, Vol. 64, No 1 (Jan., 1955), pp. 3-32.

ويبـدو أن هذيـن الأمريـن يمثـلان روح المجـال السـياسي وجسـده، فالوفـاء بالعهـد هـو أسـاس كل إمكانيـات التعاقـد، وبالتـالي إنـه يجسـد الضـمان الـذاتي لشـبكة العهـود التـي تقـوم عليهـا العلاقـات الاجتماعيـة والسياسـية، بينـما الصلاحيـة العقابيـة للدولـة، هـي التعبـير الأوضح والملمـوس عـلى الكفـاءة التنظيميـة لهـذا الكيـان السـياسي، خصوصـا حينـما يكـون هـذا العقـاب مـبررا مـن خـلال قواعـد يوافـق عليهـا الجميـع، سـواء الضحيـة أو المجـرم، وهـذا مـا يجعـل سـؤال مسـوغات العقـاب والوفـاء إشـكالية مركزيـة بالنسـبة لأي نظريـة سياسـية. يقـول رولـز في هـذا الإطـار. "ان موضـوع العقـاب، مـن حيـث هـو ربـط جـزاءات شرعيـة بأفعـال خـرق للقواعـد الشرعيـة، مثـل دائمـا سـؤالا مدوخـا عـلى المسـتوى الأخلاقـي....وإن مكمـن الصعوبـة يوجـد في تبريـر العقـاب : وكـم قـدم فلاسـفة الأخـلاق أطروحـات متنوعـة في هـذا الإطـار، ولكـن في نهايـة المطـاف لم تكـن هنـاك أي أطروحـة موضـوع قبـول عـام general acceptance، والحـال أن التبريـر لا يتحقـق بـدون إقنـاع أولائـك الذيـن يتبرمـون منـه"[9].

إن تضـارب التبريـرات الخاصـة بالقواعـد، يمثـل أزمـة حقيقيـة، يسـعى رولـز الى تجاوزهـا، مـن خـلال اقتراحـه تمييـزا نعتقـد أنـه يمثـل البوابـة الحقيقيـة التـي سـينفذ منهـا الرجـل نحـو مهمتـه النظريـة الأساسـية،و يتمثـل في التفرقـة بـين مسـتويين مـن التبريـر: تبريـر ممارسـة معينـة - بالمعنـى السـابق الذكـر، وتبريـر حالـة خاصـة جزئيـة تدخـل في إطـار هـذه الممارسـة.

فحسـب رولـز إن مـا يبـدو تناقضـا بـين التيـارات الفكريـة، التـي أنتجـت قـولا حـول مسـألة نسـق القواعـد التسـويغية العامـة، لا يجـد أصلـه في الاختـلاف المضامينـي أو المذهبـي، وإنمـا في عمليـة اسـتعمال القواعـد ومسـتوياتها، ففيـما تفكـر نفعيـة - القاعـدة Rule utilitarianism في الممارسـة العامـة، ينصـب تأمـل التوجهـات الأخـرى عـلى الأفعـال الجزئيـة. وهكـذا نجـد أن التصـور الجـزائي retributive view، يركـز في محاولـة تبريـره العقـاب عـلى الذنـب ذاتـه مـن حيـث هـو إخـلال فعـلي بوضعيـة، يسـتدعي اللجـوء إلى إحـداث إيـلام مناسـب لمسـتوى وقـوة الجـرم، في مقابـل ذلـك تعتـبر النفعيـة، أن مـا كان قـد فـات، وبالتـالي فـإن الرهـان لا ينبغـي أن يطـال الفعـل ذاتـه، بـل آثـاره المقبلـة، مـما يعنـي أن نظـام العقوبـات يقتـضي ألا يـبرر إلا مـن خـلال قدرتـه وإمكانياتـه في تجنـب الوقـوع في هـذا الإخـلال بالنظـام الاجتماعـي مسـتقبلا.

9. *Ibid.* , p. 4.

فهل ينبغي الاختيار بين الأطروحتين ؟ أم أن هناك مجالا للمصالحة بينهما من خلال استحضار اختلاف المدى الذي يشتغل كل منهما داخله؟ يعتبر رولز أن كلا من الطرفين يحاول أن يجيب على سؤال مختلف، وهو ما يضرب له مثالا توضيحيا، يمكن إجماله في ما يلي : حينما يسأل طفل أباه : لماذا تم إلقاء القبض على فلان البارحة؟ فيكون جواب الرجل، لأنه سرق بنكا مثلا، فإن جوابا كهذا يُعد عينة على المقاربة الجزائية، بينما إذا سأل الطفل : لماذا يتوجب على بعض الناس إدخال البعض الآخر الى السجن؟ فإن الإجابة في هذه الحالة تقتضي بالضرورة أن تكون أكثر عمومية، بحيث تتجاوز الحدث الجزئي، واسم العلم المعني مباشرة بالعقاب، لكي تتحدث عن المؤسسة الجنائية، والفعالية العامة لهذا الشكل العقابي أو ذاك : كأن يجيب الأب : إن ذلك يمثل أداة لحماية خيرات الناس المستحقة من الاعتداء، أو غير هذا من الإجابات.

وهكذا إن القواعد التي تحدث عنها الأول تعبر عن وجهة نظر القاضي في إطار نظرة تتوجه إلى تقنين فعل جرمي، فهي لا تحدُث إلا بفعل حدوث الجرم الذي يستدعي منها تفعيل قواعد محددة، بينما التصور النفعي يمثل وجهة نظر المشرع، التي تسعى إلى تبرير قواعدها من منظور مثالي عام، فهي رغم استحضارها للبعد الجزائي لهذه القواعد الجنائية، فإنها تتجاوز هذا الأفق الضيق واللصيق للحدث الجنائي، لكي تبرر شكلا مؤسسيا عاما لعلاقة الجرم والجزاء، يكون منسجما مع انتظارات المجتمع ومصالحه؛ وبالتالي فالنفعية تلامس الحالات الجزئية ولكن من منظور عام، فبينما يستحضر التوجه الأول ما حدث، يتجاوز المشرع النفعي ذلك، نحو ما يمكن أن يحدث أيضا.

لكن تفوق النظرة النفعية من خلال عموميتها وشموليتها، يتضمن أيضا وبفعل هاتين الصفتين، مزلقا خطيرا، كثيرا ما تم اعتماده لأجل تسفيه ونسف هذا الطرح، حيث إن عدم الاقتصار في نظرية العقوبات على ما حدث فعلا، يفتح الباب أمام إمكانيات لا تحد، مما يسمح بتبرير العقاب بدون جرم، على الأقل على المستوى النظري، مادام أن الآلية العقابية للنفعين لا تدور في فلك الذنب الحاصل، بل تقارب المسألة بمنطق إصلاحي عام، وهذا ما يجعل هذا الطرح قابلا لأن يعتمد لتبرير أكثر مما يلزم، فتصبح بذلك القاعدة النفعية بابا للتعمية والاختلاط، عوض أن تكون متكأ مرجعيا واضحا وبينا.

كل هذه المآخذ حسب رولز، لا تعدو أن تكون نواتج سوء فهم، وخلط بين تبرير المؤسسات وتبرير الأفعال، ويورد في هذا الصدد مثالا من كتاب التفكير الايثيقي

والسياسي لكاريت[10]، حيث يبدو هذا الخلط مصدرا لشناعات سخيفة في حق المقاربة النفعية، التي بالمناسبة إنما أقامت مشروعها الإصلاحي في المجال التشريعي، على أساس محاولة تجاوز الممارسات الاعتباطية ـ أو الدِّيانِية التي تمارس قسوة انتقامية مجانية وبمنطق ثيلوجي شرس، خلاصة هذا المثال نجملها كالتالي : إذا ما شاع إجرام قاس وخطير في مجتمع معين، مع تعذر إلقاء القبض على الفاعلين الحقيقيين، وتوافرت بعض الإمكانيات لإدانة شخص ما رغم براءته، وكان لإنزال العقاب بهذا الشخص دور في منع ولجم الدوافع الشرانية للمجرمين الفعليين، بحيث يحول ذلك بينهم وبين معاودة الجرم، فإن هذا العقاب يكون مبررا بالمنطق النفعي، حسب فهم كاريت لهذا التوجه، وذلك لتحقيقه مصلحة عامة ذات مردودية.

السؤال الذي ينبغي طرحه حسب رولز، لا يتعلق بتأويل حالة شخص ما في إطار وضعية ما، وإنما بالأحرى التساؤل عن إمكانية إقامة مؤسسة عقابية مبررة من خلال خلط بين مفهومين متداخلين من جهة المبنى متناقضين من حيث الغاية والمعنى: بين العقاب من حيث هو استحقاق جزاء مشروط بفعل جرم منصوص عليه قانونا، وبين فعل إيلام وتعنيف، هو كالعقاب في الظاهر، لكنه شيء آخر في الحقيقة، ينحت رولز لهذا السلوك اسما يبتدعه على غرار كلمة العقاب الانجليزية Punishment، وهو Teleshment، ويرى أن مؤسسة من هذا القبيل لا يمكنها أن تبرر من الأساس، فهي تطرح من الصعوبات أكثر مما تقدم من الحلول، وتخلق بفعل التباسها نوعا من البلبلة العميقة في فهم الناس للفعل العقابي، وفي مشاعرهم تجاه من يخضع لهذه الأفعال الجزائية الغامضة، بحيث يختلط المجرم بالضحية، ولذلك فمن المستبعد، إن لم نقل من المستحيل أن تبرر القواعد النفعية مؤسسة من هذا القبيل.

«يشتغل العقاب على نحو شبيه بنسق الأثمنة - يقول رولز- فمن خلال مقايسة هذه الأثمنة التي على المرء أن يدفعها لأجل كفاءة فعل محدد، يتحقق دافع تجنب سلوكات وإتيان أخرى»[11]. وعليه، يمكن القول إن تعويم عبارة العقاب هو أشبه ما يكون بجعل الأثمنة تتغير اعتباطيا، مما يلغي فعل البيع والشراء من الأساس.

وهكذا إن النفعية حسب رولز تظل معقولة فيما يخص نسقها العقابي إذا ما قصرنا الحكم عليها ونقدها في إطار مؤسساتي، عوض التركيز على الحالات الجزئية الفردية،

10. Cusses, Carrit, *Elhical and Political Thinking*, Oxford University Press, 1950.

11. RAWLS, op. Cit. , p. 12

وحينها سوف لن يكون بالإمكان للقاعدة النفعية أن تبالغ في مداها التبريري، إلى الحد الذي يتخيله نقادها.

فماذا الآن عن التحدي الثاني المتعلق بالوفاء بالعهد الذي يعد شبه بداهة أخلاقية؟، مادام أن هذا الوفاء هو الضمان المباشر للحقيقة الأخلاقية، على اعتبار أن كل نسق من القواعد لا يتمكن من تبرير هذا السلوك، يعبر بذلك على عجزه التام في أي مهمة تبريرية أخرى تهم الشأن المعياري عموما، وعلى الخصوص المجال الأخلاقي والسياسي. تبدو النفعية في هذا الصدد ميالة للحنث بالعهود، فهي في الظاهر لا تقيم الأمور إلا من زاوية قاعدة التوابع النفعية للاختيار والفعل، والحال أن هناك بعض الوعود مكلفة جدا في ميزان المكاسب والمغارم، لكن مع ذلك إذا قلَّبنا الأمر على وجوهه المتعددة، فقد يبدو الحساب مختلفا، خصوصا إذا ما استحضرنا مردودية المصداقية ذاتها في عموميتها، وبمعزل عن وضعيات فردية، حينئذ ستبدو النفعية حتى بمنطق المكاسب، غير قادرة على تبرير الإخلال بالعهد من حيث هو ممارسة منتظمة حسب قاعدة الوعد المرتبط بالوفاء، على اعتبار أن فقدان هذه الممارسة لا يمكن أن يعوض بمكسب حالة واحدة يحسن فيها بمنطق النفع التحلل مما وعدنا به.

لكن مع ذلك هناك من اعتبر أن النظام التبريري للطرح النفعي، يظل حمالا لإمكانيات نقض العهود، على اعتبار أن الحفاظ عليها يتأسس من خلال مستوى أعلى من التبرير، يجعل الوفاء مجرد حالة ضمن أخرى، بحيث يفتقد هذا الوفاء صلابة الإلزام وصرامته Strictness of the obligation، فماذا سيضير الممارسة مثلا في حالة الإخلال بما وعدنا به الموتى؟ أو بمن غابت معرفته بحنثنا بشكل كاف للتشويش على مصداقيتنا؟ ففي هذه الحالات التي أوردها روس[12] وغيره، تبدو النفعية كما لو أنها لا تحمل أي ضمانات داخل الجماعة الأخلاقية والسياسية، فلنا أن نتصور مثلا كيف يمكن بناء نظرية متعلقة بالعلاقات الدولية على أساس القاعدة النفعية؟ بل وكيف لهذه القاعدة أن تكون قادرة على تنظيم المعاملات التجارية والتبادلية البسيطة؟

كل هذه الاستنتاجات حسب رولز، هي مرة أخرى تنجم على خلط بين تبرير القاعدة وبين تبرير فعل يدخل ضمن أحكامها، لأن الانقلاب على العهد في الحالات السابقة الذكر إنما يتركز على أفعال بعينها في تعلقها بأشخاص محددين، يحاولون الإجابة على السؤال التالي: هل من مصلحتي أن أفي بعهدي أم علي بالأحرى أن أتملص

12. Cf. D. Ross, the rigth and the good, Oxford University Press; 2 édition (May 23, 2002), pp. 38-39.

منـه؟ وفي هـذا المقـام حتـى إذا مـا صـح لدينـا مغـرم الوفـاء ومكسـب الخيانـة والحنـث، فـإن خلاصـة القـول لا تتعلـق بصحـة قاعـدة ارتبـاط العهـد بإلـزام الوفـاء، وإنمـا بصحـة اختيـار عهدنـا أول الأمـر، وتحميـل أنفسـنا مسـؤولية الوفـاء بهـذا الوعـد. بينـما السـؤال الـذي ينبغـي طرحـه مـن المنظـور العـام للمـشرع النفعـي، هـل بالإمـكان أن نجـد مسـوغات عامـة ومجـردة تجعـل العهـود قابلـة أن تفصـل عـن الوفـاء بهـا؟ وهـل يمكـن أن ندعـو مـع ذلـك هـذه الممارسـة عهـدا ؟ ألـن يمثـل ذلـك مـرة أخـرى، كـما في حالـة العقـاب، عمليـة خلـط دلالي لا يمكـن أن يـبرر بـأي منطـق؟ مـا معنـى الوعـد الـذي لا أفي بـه؟ ألا يتعلـق الأمـر في هـذه الحالـة بـشيء مختلـف عـما يمكـن أن ندعـوه وعـدا؟ إن القاعـدة النفعيـة إذن لا يمكنهـا أن تـبرر العهـد إلا مقرونـا بالوفـاء، حينـما نتصورهـا وهـي تـشرع قواعـد اللعبـة مـن الأسـاس، بينـما التـبرم مـن إلزاميـة أو عنـت الوفـاء، هـو أشـبه مـا يكـون باسـتصعاب اللاعـب كلفـة ممارسـة معينـة ارتباطـا بحالتـه الخاصـة، لكنـه لا يصـل إلى حـد رفـض نظـام القواعـد نفسـه. وبهـذا قـد يكـون بالإمـكان حسـب رولـز أن نكـون قـد وضعنـا أيدينـا عـلى مكمـن سـوء الفهـم والخـلاف الـذي عـانى منـه التقليـد النفعـي، حينـما تـم اختـزال قواعـده إلى الأفـق الضيـق للممارسـات الفرديـة.

إن نقـاش القواعـد، والتنظـير حـول حـدود قوتهـا التبريرية، لا يصحـان إلا في إطـار اجتماعي، وهـو مـا يعنـي عـلى الأقـل في هـذه المرحلـة بالنسـبة لرولـز الشـاب، أن كل نظريـة أخلاقيـة هـي بالـضرورة نظريـة اجتماعيـة ومـن ثمـة سياسـية « مـن المهـم ـ يكتـب رولـز في أحـد الهوامـش ـ أن نتذكـر أن مـا أدعوهـم بالنفعيـين الكلاسـيكيين كانـوا في معظمهـم معنيـين بالمؤسسـات الاجتماعيـة. فقـد كانـوا مـن ضمـن رواد منظـري الاقتصـاد والسياسـة في عصرهـم... إن النفعيـة تتسـاوق تاريخيـا جنبـا إلى جنـب مـع تصـور متكامـل للمجتمـع، فهـي ليسـت مجـرد نظريـة أخلاقيـة.. فقـد تـم اعتـماد المعيـار النفعـي عـلى نحـو طبيعـي، مـن حيـث هـو قاعـدة للحكـم عـلى المؤسسـات الاجتماعيـة، وكذلـك مـن جهـة أنـه يمثـل أساسـا للإصلاحـات المُلحـة»[13] لكـن هـذا لا يفيـد مـع ذلـك أن نجعـل أحكامنـا تتـم دائمـا مـن منظـور عـام، فكـما لا يصـح اختـزال البعـد المؤسـسي للقاعـدة إلى مسـتوى مقتضيـات السـلوكات الجزئيـة، فإنـه أيضـا مـن الخطـأ المنطقـي الإخضـاع المبـاشر لهـذه الأفعـال الجزئيـة إلى معيـار عـام وكـوني. عوضـا عـن ذلـك يقـترح رولـز تصوريـن لمفهـوم القاعـدة، يحـاول اختبـار أيهـما أنسـب للقاعـدة النفعيـة.

---

13. Rawls., op. Cit, p. 19.

أولهما المنظور الإجمالي للقاعدة the summary conception، حيث تعتبر هذه الأخيرة مجملا للقرارات السابقة التي تمت في الماضي من خلال التطبيق المباشر لمبدإ المنفعة على حالات خاصة، مما يعني أن القرار القائم على هذا التصور، يستمد تبريره من أرضية مختلفة عن تلك المتعلقة بالحالة الراهنة، وذلك من خلال تناظر وتشابه الحالات الخاصة والجزئية. وهكذا فإن القاعدة لهذا السبب تظل مشروطة بتحقق هذا التشابه، بحيث إن تطبيق مبدإ المنفعة بشكل مباشر على كل حالة على حدة case by case لا يمكن أن يأخذ طابعا مطلقا. إن القاعدة في هذا المنظور تظل لاحقة منطقيا على الحالات الخاصة، مادام أنها في المنتهى ليست سوى إجمال لما حدث، وبالتالي إن القوة التبريرية للقاعدة لا يمكنها أن تطال كل الحالات الشبيهة ضرورة، فهي لا تصل إلى مستوى القانون الملزم.

يتضمن هذا القول أن تصور القاعدة الإجمالي يظل مرتهنا بمدى صحة أو خطإ تطبيق القاعدة النفعية على الحالات السابقة، وفي كل مرة نحاول تطبيق هذه القاعدة، يكون علينا اختبار قيمتها العقلانية ومدى تناسبها مع الحالة التي نحن بصددها، مما يجعل جسم القواعد بأكمله في حالة مراجعة مستمرة، ويفتح الباب أمام تعليق العمل بها بكيفية شبه مضطردة، وهذا ما يفيد أن التصور الإجمالي للقاعدة لا يتضمن في حقيقته مفهوما فعليا للقاعدة، إن الأمر شبيه بقواعد الإبهام rules of thumb التي يتم اللجوء إليها في لعب الصغار، والتي لا تفيد أنها قاعدة تنظيمية، بقدر ما هي رفض وتحلل من كل القواعد، وهذا ما يتضمن تناقضا واضحا في الحدود، إن فكرة القاعدة كتعميم من خلال حالات خاصة، تجعل التصور الإجمالي غير قادر على مواجهة الحالات الخاصة، التي هي في واقع الحال شرط وجوده، فكما لو أننا نقيم قواعد مرجعية على أساس حالات جزئية، لكن لا نستطيع تطبيقها على الحالات الجزئية الاستثنائية بفعل عمومية القاعدة نفسها.

أما التصور الثاني فيدعوه رولز بالتصور الممارساتي practice conception، حيث تبدو القاعدة كمحدد للممارسة نفسها، وليس تقييما لها على أسس وخبرات سابقة، كما هو شأن التصور السابق، مما يحيلها إلى قواعد تحُد من الحرية، ولا تشرع الباب أمام التصرف في إعمالها، إلا تحت طائلة الخروج من الممارسة رأسا. فالقاعدة حسب هذا التصور هي ما يحدد ويُقوم، إذا لزم الأمر، السلوك الإنساني وليس العكس، وذلك على أساس موافقة وقبول جميع الأطراف المعنيين بهذه الممارسة، فهي بهذا تمثل مقتضيات

إلـزام مؤسسـة بفعـل إرادي، وهـو مـا يميزهـا عـن الدوافـع الطبيعيـة. ويمكـن في هـذا الإطـار اسـتحضار مثـال الحـب والـزواج، فـإذا كانـت الحالـة الأولى تـبرر مـن خـلال أحاسـيس خاصـة وغامضـة، تجعـل شـخصا محـددا يميـل بشـكل خـاص نحـو طـرف معـين بكيفيـة اسـتثنائية، مـما يعنـي في العمـق أن الشـخص يقـع دائمـا في الحـب بفعـل عوامـل تتجـاوزه، فالـزواج عـلى خـلاف ذلـك، يـبرر بـإرادة الالتـزام التـي يعـبر عنهـا شـخصان عـن طواعيـة وبينـة، بقواعـد معينـة تحـدد شـكل العلاقـة بينهـما، بحيـث لا يُدعـى زواجـا إلا مـا يسـتجيب لضوابـط هـذه القواعـد، التـي لا تأخـذ شـكل حكـم واقتراحـات ونصائـح، وإنمـا شـكل قواعـد تنظيميـة وإنشـائية، محـددة الدلالـة للعمـوم بشـكل نهـائي، فهـي باتـة وعلنيـة.

ولأن قواعـد الممارسـات سـابقة منطقيـا عـلى الحـالات الخاصـة، فـإن هـذه الأخـيرة لـن تعـد اختبـارا لهـذه القواعـد، إلا إذا انضبطـت لمحدداتهـا، فليـس كل مـا لم ينسـجم مـع الممارسـة يعتـبر فرصـة لمراجعتهـا، فهـي لا تعنـى بغـير مـا تتحكـم في وجـوده، ومظهـره، وسـيرورة حدوثـه، يـضرب رولـز مثـلا توضيحيـا بلعبـة البيزبـول التـي كلّ حركاتهـا والعمليـات المتعلقـة بهـا داخـل الملعـب لا يكـون لهـا معنـى إلا مـن حيـث هـي اجتهـاد في قواعـد مسـبقة، هـي التـي تحـدد قيمـة هـذه الحـركات وليـس العكـس.

مـن هنـا فهـذا التصـور يمـارس حـصرا حقيقيـا لمفهـوم السـلطة، فالفـرد في هـذه الحالـة لا يصـح لـه أن يسـائل القواعـد مـن منظـور مصلحتـه الشـخصية، فـلأن معقوليـة نسـق القواعـد هـذا لا يتحـدد في إطـار حسـن التـصرف والحداقـة المبدعـة والحـرة في إنجاز ما يناسـبنا، فسـيبدو الأمـر عـلى الأقـل مضحـكا، لـو انـبرى كل لاعـب ليقـترح قاعـدة جديـدة يراهـا تناسـب مصلحتـه داخـل اللعبـة۔ الممارسـة، فـأن نقبـل ممارسـة مـا، يتضمـن أن نسـلم بالخضـوع اللامشروط لنسـق القواعـد الممارسـاتية كامـلا غـير منقـوص، ولذلـك فهـذه القواعـد عـلى خـلاف القواعـد الإجماليـة، ليسـت مجـرد توجيهـات استئناسـية، ولا هـي تعميـمات تجميعيـة لمـا سـبق حدوثـه، كـما أنهـا لا تسـمح بـأي اسـتثناءات عـلى مقتضياتهـا، إنهـا قواعـد تهـم البنيـة العميقـة للممارسـة ذاتهـا. فهـي تعـبر عـلى مرحلـة تنصيـب وإقامـة مفهـوم الممارسـة ذاتـه setting-satge.

ونحـن نضـع في الحسـبان هـذا التمايـز بـين تصـوري القاعـدة، لا ينبغـي أن نعتقـد أننـا مطالبـين بالاختيـار بينهـما، كـما لـو أن أحدهـما يمثـل التصـور الصائـب والآخـر يمثـل التصـور غـير السـوي، إن هـذه الثنائيـات الحـادة لا تمثـل روح المنطـق الرولـزي، الـذي بطبيعتـه يسـعى إلى وضـع مخـارج توفيقيـة لـكل الأزمـات النظريـة، ولذلـك فهـو يؤكـد عـلى أن لـكل قاعـدة

التصور الذي يناسبها، فأحيانا ينبغي التعامل مع قاعدة ما كحكمة توجيهية، وفي حالات أخرى يكون من الضروري فهم القاعدة بدلالتها الأصلية، المرتبطة ببنية ـ قاعدة ـ الممارسة. لكن في هذه الحالة يثار إشكال معيار التصنيف بين ما ينسجم مع التصور الأول أو التصور الثاني، وهنا يحيل رولز إلى المباحث الفلسفية لفيتجنشتين الذي يظهر أن مفهوم اللعب يأخذ أشكالا متعددة ومعقدة[14]

إنها أسئلة يتركها رولز مفتوحة، ولكن مع ذلك إن هذا المقال الحدي، الذي يبدو فيه رولز على عتبة انتقالية، بين إحراجات الفلسفة التحليلية، وتسفيهها لأي محاولة للتنظير في المجال المعياري عموما، وبين الطرح الثاني لفيتجنشتين حول ألعاب اللغة، في كتابه الذي صدر بالمناسبة سنتين قبل ظهور مقال رولز، حيث يحرر الفكر من إكراهات الشبكة الوضعية، التي كان هو نفسه أحد منظريها في مرحلة الرسالة المنطقية،وحيث تبدو القاعدة مولدة لضرورة مستقلة أنطلوجيا عن العالم المادي، هذه الضرورة هي ما عبر عنها رولز بالتصور الممارساتي، حيث تخترع الضرورة اختراعا، بدل أن تسعى إلى استمداد حتميتها من المجال الطبيعي[15] ولذلك فهو يرى أن عدم استحضار الفارق بين هذين التصورين هو ما أعمى الفلاسفة الأخلاقيين blinded moral philosophers وما جعلهم لا يميزون بين خصوصية تبرير الممارسة وبين تبرير فعل يدخل في نطاقها، وهو ما دفعهم للاعتقاد أن اختبار مبدإ المنفعة انطلاقا من سلوكات فردية، يعتبر تفنيدا للممارسة المحددة بهذا المبدإ عموما.

بذلك يكون رولز قد حول النقاش بشكل عميق من واقعية فجة تدور في فلك المعطى الجزئي، وتبدد بذلك كل أمل في إيجاد متكأ صلب للنظرية المعيارية عموما، إلى نقاش حول البنية المنطقية لهذه النظرية، ومدى إمكانية تجاوز التحديات والصعوبات التي تواجهها نظريات من هذا القبيل. إن ما سيسعى رولز لاحقا لبنائه في إطار نظرية العدالة، سوف يظل مترسما لهذا التمييز المفصلي، حيث أن كل العدة النظرية التي سيؤسس لها إنما ستركز على التصور الثاني، المتعلق ببنية الممارسة، وهو

14. لقد عد طرح فيتجنشتين في كتاب أبحاث فلسفية مخرجا من مأزق الفلسفة المعيارية التي كانت الرسالة المنطقية الفلسفية أحد اهم الركائز النظرية التي بررت تهافت الأحكام المعيارية، ويبدو أن رولز قد تلقف العمل في بواكر تأثيره الأولى، خصوصا في تلك السنة التي قضاها دارسا في جامعة أكسفورد.

15. Cf. J . Bouvresse La Force de la règle : Wittgenstein et l'invention de la nécessité, 1987

يعتبر هذا الكتاب من أهم ما كتب حول مفهوم القاعدة في سياق المرحلة الثانية لفيتجنشتين، ويعتبر وضوح عرضه لأطروحات هذه المرحلة والسياق الحواري الذي ولده داخل المجال الفلسفي، سندا مهما لتسهيل مهمة متابعة هذا الجانب من مشروع رولز.

المفهـوم الـذي سـيأخذ صـورة البنيـة الأساسـية، التـي سـتعتبر الموضـوع المركـزي للعدالـة مـن حيـث هـي إنصـاف، كـما أن السـعي إلى تحريـر النظريـة مـن عـبء الحـالات الجزيئيـة، سـيجعل مـشروع رولـز يتمحـض عـن المكونـات المذهبيـة بشـكل مضطـرد، إلى غايـة مرحلـة الليبراليـة السياسـية، التـي كـما سـنرى لاحقـا تتميـز ببلـوغ اسـتقلالية شـبه كاملـة عـن مثـل هـذه المكونـات. شيء واحـد سـيطرح مشـكلا لرولـز، وهـو محاولـة دفاعـه عـلى النفعيـة مـن حيـث هـي نمـوذج عقـلاني ومعقـول، قـادر عـلى التعبـير عـلى قناعاتنـا الأخلاقيـة الأكـثر اتزانـا وبداهـة، حيـث سـنراه في المقبـل مـن الأعـمال يتحـول إلى غريـم مطلـق، يتصـور أن كل مهمتـه تكمـن في تقديـم بديـل مقنـع لهـذا التوجـه، إنهـا مرحلـة اكتشـاف البنائيـة الكانطيـة، دعنـا نؤجـل الخوض فيهـا إلى الفصـول اللاحقـة. لكـن عـلى الأقـل يمكـن ان نعتـبر أن رولـز قـد توفـق في تجـاوز الأزمـة الإبسـتملوجية للمدرسـة التحليليـة، مـن خـلال تصـوره لإمكانيـة وجـود حتميـة غـير طبيعيـة يمكنهـا أن تضمـن اسـتقرار المعرفـة الأخلاقيـة والسياسـية.

5. ثيلوجيا رولز: الأزمة الروحية السابقة عن الأزمة الإبستملوجية

لكـن بواعـث الحاجـة إلى تجـاوز هـذه الأزمـة، واسـتعادة المقتـضى الأخلاقـي، مـن خـلال التأسـيس المنهجـي لبنـاء النظريـة المعياريـة، توجـد في الواقـع متضمنـة دخـل أزمـة سـابقة، يمكن دعوتهـا بالأزمـة الثيلوجيـة، التـي يتداخـل فيهـا العامـل الشـخصي المرتبـط بالتربيـة الدينيـة التـي تلقاهـا رولـز، والعامـل التاريخـي المتعلـق بمرحلـة الحـرب العالميـة الثانيـة التـي مثلـت تحديـا حقيقيـا للقناعـات الدينيـة والأخلاقيـة لجيـل كامـل مـن شـباب تلـك الفـترة، سـواء مـن جهـة نهايتهـا القياميـة الرهيبـة، التـي بلغـت أوج أوارهـا القاتـل في حالـة الإبـادة الذريـة لمدينتـين يابانيتـين، أو مـن جانـب إرهاصـات هـذه الحـرب التـي تلبسـت بلبـوس دينـي لأجـل تبريـر اختيـارات دمويـة فاشـية أو نازيـة.

إن نصـوص الفلسـفة السياسـية، تنشـأ في الغالـب تحـت ضغوطـات تاريخيـة مرحليـة، عندمـا تفشـل الأطـر الفكريـة السـائدة في اسـتيعاب تحدياتهـا العمليـة، بحيـث تعجـز عـن لعـب دور تبريـري، أودور تفسـيري ، أو هـما معـا. وهـذا تحديـدا ما يجعـل النظريـة السياسـية عـلى غـرار النظريـة العلميـة، تنـدرج في وتائـر القطائـع والثـورات، لكـن مـا يميـز النظريـة السياسـية، هـو حميميـة ارتباطهـا بالسـياق الشـخصي والثقـافي لصاحبهـا، لذلـك فبواعثهـا النظريـة الصريحـة، كثـيرا مـا تخفـي دوافـع أخـرى نجـد صداهـا في مـتن النظريـة، دون أن ترتسـم بكيفيـة صريحـة وواضحـة وبينـة. ولعـل هـذا أمـر يمكـن أن نجـد لـه دلائـل في أعـمال منظريـن أو سياسـيين غـير رولـز نفسـه، عـلى سـبيل المثـال يمكـن أن نسـتحضر عمـل

جون لوك الذي طبع أصول النظرية السياسية بأزمته الروحية الموزعة بين الحساسية البيوريتانية التي نشأ عليها، وبين نكهة العصر الثورية التي وجد نفسه من حيث لا يحتسب أحد منظريها الكبار، فكانت كل فلسفته في الواقع محاولة مصالحة بين النزعة المحافظة وبين النزعة الثورية التي انتهت في آخر المطاف إلى نموذج الملكية الدستورية كَحَلٍّ للصراع التاريخي الدموي لثقافته، وتجاوز لأزمته الأخلاقية التي تتداخل فيها الميولات التَّقَوية والنزوعات الثورية.

لقد عاش رولز أيضا شيئا شبيها بهذا، فرغم أن أعماله تأخذ في الغالب طابعا أكاديميا صارما، لا يسمح بأن نستشف منه أي مكون شخصي صريح وواضح، فهي مع ذلك تمثل إذا ما استحضرنا أعمالا أخرى لا تحسب في مصاف كتاباته المركزية، إجابات لأسئلة ملحة، يتداخل فيها الثقافي والسياسي والاجتماعي والثيلوجي والوجودي، فرولز بدوره وهو يحاول التنظير لأسئلة عصره، إنما كان يحاول استيعاب الهزات الروحية الكبرى التي عاشها وهو يراقب ويتفاعل مع عصره وجدانيا وذهنيا.

ولم يكن من اليسير أن نجد مادة صلبة لضبط هذه العوامل الخفية في مشروعه النظري الكبير، لولا ظهور عملين حاسمين في هذا الصدد: أولا الرسالة التي تقدم بها لنيل الإجازة في الثيلوجيا تحت عنوان « بحث مختصر حول دلالة الخطيئة والإيمان»[16] مع إضافة عنوان فرعي في متن الرسالة: تأويل عل أساس مفهوم الجماعة، ثم الوصية الفكرية التي كتبها رولز بشكل متأخر جدا عن هذا البحث، ولكنها تلقي الضوء على التكوين الروحي لرولز، وعلى المنعطف الذي سيعيشه على مستوى قناعاته الدينية، إبان السنة الأخيرة من الحرب، والسنوات القليلة اللاحقة، يتعلق الأمر برسالة «حول ديانتي».

تمثل هذه المكونات الثيلوجية مادة ذات أهمية حاسمة في فهم مشروع رولز، ليس فقط من حيث المتصل التكويني الرابط بين ما يمكن ان ندعوه بالإتيقا الثيلوجية وبين الإثيقا السياسية لرولز، ولكن أيضا من جهة المنفصل بين المشروعين، حيث إن اللحظة السياسية للنظرية ستحاول أن تقدم تأسيسا مستقلا لنفس المكونات الأخلاقية، مستغنية على ما مثل بالنسبة لرولز الشاب الفرضيات المركزية لمشروعه الثيلوجي، والتي كما سنرى ستجعل كل نظرة ثيلوجية للعالم والإنسان، غارقة بالضرورة في المكون

16. J. Rawls, *A brief inquiry into the meaning of sin and faith, with «On my relihion»*, Edited by Thomas Nagel, HARVARD UNIVERSITY PRESS, Cambridge, Massachusetts, and London, 2009.

المذهبي، القائم على الإيمان والتسليم، وهو الأمر الذي سيمثل أساس كل الصعوبات التي حاولت سواء نظرية العادلة أو الليبرالية السياسية تجاوزها.

لقد لعب المتعالي الثيلوجي دورا مباشرا وأساسيا في عُدة بناء الطرح الأخلاقي لرولز الشاب، حيث إن كل التبريرات والأسانيد الاستدلالية لطرحة حينئذ ارتبطت بشكل وثيق، بإله توراتي مشخصن، يسم ويطبع مصير الإنسان من حيث دوافعه وغاياته، بحيث كانت الأخلاق تبدو لرولز مجرد استخلاص لما يتضمنه الحضور المتعالي في هذا الكون، لكن في تلك اللحظة التي سيفقد فيها هذا العنصر ضمانات وجوده الأنطلوجية، تحت صدمات شخصية وتاريخية، سيتحول رولز الى مهمة أخرى، تتمثل في سعيه الى إنقاذ الأخلاقية، ضماناً لانسجام ووئام اجتماعيين، يمثل غيابهما خطرا قاصما للوجود الإنساني، لكن عملية الإنقاذ هذه يفترض فيها أن تتحقق باستقلال عن أي دعامة متعالية.

هذه القطيعة، هي ما سيجعل الأخلاق الرولزية، تتخلى عن طابعها الأقنومي إن شئنا القول، لكي تتحول إلى أخلاق بنائية، تستبدل المبرر المتعالي بالمبرر التوافقي، مما يجعلها أخلاقا تتخلى عن جعل المشاريع الإنسانية في هذا المجال مشترطة بتصور محدد للخير، لكي تركز على السيرورة العامة للتداول حول تصورات الخير المتعددة ضرورة، في أي جماعة يُعترف فيها بحق الاستعمال الحر للعقل، انها مرحلة الدينتولوجيا التي ستميز مرحلة نظرية العدالة التي كثيراً ما ردّد رولز حولها عبارة : «إن العدالة سابقة على كل تصور للخير».

على وجه الإجمال يمكن القول إن الخصوصية النظرية لرولز في مرحلة السبعينيات وما بعدها، لن تفهم بكيفية شاملة، إلا حينما نستحضر ملامح رولز الثيولوجي، الذي سيجرب في مرحلة قصيرة الترياق التحليلي، الممثل في نظرية ألعاب اللغة، كما سبقت الإشارة أعلاه، ليكتشف بعد ذلك ضرورة المحافظة على العناصر الأخلاقية المصيرية لمجتمع العدالة، من خلال أنماط استدلالية بديلة، وهذا ما يجعل الكشوفات النظرية اللاحقة لرولز، تدمج بقوة المكونات الأخلاقية للمرحلة الثيلوجية، من خلال اجتهاد نظري منهجي مبدع، يتسم بإعادة صياغة المنهج التعاقدي، عبر اقتراح وسائل عرض واستدلال جديدة، على غرار الوضعية البدئية وحجاب الجهل وقاعدة الأقل سوءا rule of maximin، وهي كلها مفاهيم لن تُظهر مخبوءاتها النظرية، إلا في ضوء ضبط القارئ لكتابات الشباب الثيلوجية، وللأزمات الروحية المرتبطة بها.

فلنحاول الآن أن نتابع الطرح الثيلوجي لرولز، نظرا لأهميته السابقة الذكر، لكي ننتقل بعد ذلك، الى تقديم عناصر عن أزمته الروحية، مما سيسمح لنا بالتوفر على كل المعطيات اللازمة، لضبط واستيعاب أطروحات رولز المركزية اللاحقة، كما عبر عنها في كتاب نظرية العدالة، أو الليبرالية السياسية.

6. شموليةُ الموضوع الثيلوجي مقارنةً بالموضوع السياسي المدني: فرضيات الثيلوجيا

ان ما يميز هذه المرحلة هو غياب شبه تام للمسألة السياسية في فكر رولز، فالرهان النظري لمقاربته الثيلوجية، كان يتجاوز مجرد إقامة توافقات وتسوية حول القضايا الاجتماعية، وهو أقصى ما يمكن للسياسي أن يقتضيه من المجال العمومي، إلى محاولة إدماج الأشخاص في شبكة من العلاقات المترابطة في أفق كوني وشامل، يربط خالقا بمخلوقاته. وبالتالي فان المسعى العام لثيلوجية رولز تركز على مسألة الخطيئة، التي يعتبر ظلم المؤسسات الاجتماعية مجرد حالة خاصة من الحالات الأخرى التي يمكن لهذه الخطيئة أن تتجسد عبرها.

ولأن الأمر بهذا العمق، فإن درجة الاستشكال فيما يخص الخطيئة، يتجاوز ما تطرحه قضية العدالة من صعوبات، فإذا كان التصرف إزاء هذه الأخيرة، يستدعي حلولا اجتماعية تخلص العلاقات الشخصية من التوترات، فإن قضية الخطيئة تحتاج الى استدعاء نظام يتجاوز الاجتماعي، لكي يصل إلى مستوى الكوني الكوسملوجي، بكل ما يحتاج ذلك من مفاهيم كبرى، من قبيل الإله والروح، وغيرها من الأدوات الثيلوجية المعتادة في مجال القول هذا.

ويتبدى ذلك بشكل صريح من خلال الفرضيات التي يحددها رولز كمنطلق لرسالته حول الخطيئة والايمان: حيث تتعلق الفرضية الأولى، بوجود إله على الشاكلة التي حددها الكتاب المقدس؛ إله بملامح كتابية لا علاقة له بكل ما يمكن للميتافيزيقا من حيث هي نمط إغريقي أن تمثله في فكرة الألوهية[17]، «ان الكتاب ـ يقول رولز ـ أظهر لنا كل ما يمكن معرفته حول الإله، وكل محاولة لإضافة المزيد ستؤول الى الفشل لا محالة»[18].

17. إن مفهوم الإله المشخصن وشاهدية المسيح لعبا دورا مهما في الفكر الليبرالي، خصوصا في حالة جون لوك الذي أثر بشكل كبير في ليبرالية رولز.

18. *Ibid.*, P. 111.

من الواضح أن مثل هذا المفهوم سيعتبر على الأقل مكونا طفوليا، لا يمكن بأي حال أن يجد له مكانا في العُدة الاستدلالية التي سيستعملها رولز فيما بعد، ولكن مع ذلك يمكن القول، إن عادة الانطلاق من قناعة عامة، ومحاولة إعادة تبريرها من خلال مسلك استدلالي أكثر انتظاما وتجريدا، لجعل القناعة البديلة تتحول الى مفهوم مؤسس، هي عادة ظلت حاضرة في أعماله اللاحقة، لقد كان رولز وظل دائما مفكر إعادة تأسيس، لكنه لم يأخذ أبدا صورة المفكر الجذري، فإذا كان الإله المسيحي هو مسلمة شباب رولز، فإن الديمقراطيات الدستورية، بكل ما تتضمنه من ضمانات الاستقرار والسلام، سوف تعوض بشكل ما هذا المفهوم.

أما الفرضية الثانية، فنعتقد أنها ما سيصمد أكثر في العدة النظرية لرولز، أقصد مفهوم الشخصية Personality، التي يرى رولز أنها متصلة مع الفرضية الأولى، كما يميزها عن مفهوم «الفردانية» على اعتبار أنها شيء ينضاف ويعمق هذه الأخيرة «فكل الأشخاص هم أفراد أقصد ـ يكتب رولز – وحدات متمايزة ومنفصلة، ولكن ليس كل الأفراد أشخاصا». ان الفرد يكون شخصا بقدر ما تتوفر له القدرة، على إقامة علاقات وحياة روحانية، ولذلك فيمكن أن نخلق نوعا من الترادف الدلالي بين مفردة شخص ومفردة الروح « Spirit »، لكن كلا المفردتين يظلان يحملان مجهولا يعز عن الوصف والتعبير الموضوعيين «اننا نعتقد أن الشخصية شيء فريد لا يقبل اختزاله إلى تملك جسد شخصي، أو مجموعة من الحالات العقلية»[19].

سيعرف مفهوم الشخص عبر المسار الطويل لرولز، تعديلات وتراجعات مختلفة، بل إنه سيمثل نقطة ضعف سيركز عليها نقاده، في إطار ما اشتهر «بأسبقية الأنا على غاياته»، إلى أن سينتهي المطاف برولز الى التخلي على هذا المفهوم بشكل تام، في إطار الليبرالية السياسية، إيذانا باستقلال النظرية السياسية على المكونات الأخلاقية المذهبية، التي يمكنها أن تمثل مبررات إضافية لمضامين النظرية السياسية، ولكنها لا تصلح أن تكون مبررا تأسيسيا، نظرا لضرورة تعدد المذاهب الأخلاقية داخل المجتمعات الليبرالية. ولكن مع ذلك إن الذاتية التي سينطلق منها رولز لبناء تعاقداته وتوافقاته، ستظل ذاتية لطيفة وشبه مجردة، بحيث سيكون بإمكانها في أغلب الحالات، التجرد من سُمكها الأمبريقي، سواء الجنسي أو السوسيو- ثقافي، لتتحول إلى أنوات فارغة حسب

19. *Ibid* ., P. 111

عبارة النقد القوماني[20]، أو متحررة من المؤثرات التوجيهية الأنانية حسب وصف رولز نفسه، مما سيجعل اختياراتها نزيهة ومنصفة، ولذلك فبقليل من التساهل المعجمي، يمكن القول إن المشروع الرولزي ظل رغم كل المظاهر التقنية منطبعا بالطابع الروحي للأنا.

أما الفرضية الثالثة فتنجم مباشرة عن فرضية الشخصية، فهذه الأخير لا يمكن تصورها كفرد نظري منعزل عن الشخصيات الأخرى، وهذا ما يقتضي بالضرورة افتراض مفهوم الجماعة « Communauty »، وهو ما يشرط قابلية تحول الأفراد إلى أشخاص بقدر استطاعتهم الحياة داخل جماعة، والتي ينبغي تمييزها بالضرورة عن مفهوم المجموعة أو المجاميع، التي تتشكل من تراكم للأفراد، وهذا ما يضفي على الجماعة طابعا كيفيا، بحيث لا يمكن اختزالها إلى كينونات عددية، إن الجماعة بشكل ما تملك هي أيضا شخصية تجعلها فريدة ومتميزة.

وهذا ما يستدعي الفرضية الرابعة، المتمثلة في التمييز بين الجماعة بملامحها السابقة، وبين الطبيعة، التي يمكن اختزالها إلى الامتدادات الجسمانية داخل فضاء حسي، قابل لكي يكون موضوعا لحواسنا، وهذا ما يفتح الباب أمام ضربين من العلاقات، علاقة طبيعية تدور في فلك الموضوعات الحسية، وعلاقات شخصية تتحقق بين الأشخاص في ظل الجماعة من حيث هي مجال مختلف جوهريا عما هو طبيعي.

هذه الفرضيات يقول رولز : تمثل المقولات المركزية التي على أساسها ينبغي التفكير في كل القضايا المتعلقة بالإنسان من حيث هو شخص، مما يعني أن المقاربة العلمية لقضايا الوجود الإنساني، ليس بمقدورها أن تستوعب هذا البعد الشخصي الذي ينفلت من المجال الطبيعي، وهذا ما يجعل المشروع الرولزي يقدم نفسه كنقيض لكل تلك المحاولات التي سعت الى إدماج الوجود بأكمله في إطار تفسيري واحد لام وشامل؛ فالأنطلوجية المتأصلة في التقليد اليوناني، أغفلت هذه الهوة الفاصلة بين الطبيعي وبين الروحاني، ولذلك فهي لا تساوي شيئا في منظور رولز الشاب، حيث إن الكون في جانبه الروحاني يقتضي بالضرورة تصور إله شخصي خلق كل شيء لأجل الانخراط في جماعة روحانية كبرى، مما يعني أن حقيقة الكون لا تظهر إلا من خلال

20. نفضل تأدية مصطلح Communitarianism بالقومانية، نظرا للحمولة الثقافية لكلمة القوم مقارنة بالجماعة، التي اعتمدت في ترجمة الجماعاتية، ولأن ترجمات هذه المصطلحات لم تستقر بعد، فإننا نسمح لأنفسنا أن نستعمل المفردتين معا حسب سياق الكتابة.

تجاوز مفهوم الفرد أو الموضوع، لأجل بلوغ مفهوم الشخصية، التي بدورها لا يمكن بأي حال عزلها عن تشابكها العلائقي مع مجموع أشخاص الكون، وعلى رأسهم الإله، بحيث يتحول الكون بأكمله إلى جماعة ينخرط كل أطرافها في علاقة شخصية مع الإله الخالق، وهو ما يختصره رولز في عبارة جامعة « العالم هو في جوهره جماعة تضم خالقا ومخلوقات، وتجد في الإله نبعا لها»[21].

إن هذه الفرضيات تأخذ بالنسبة لرولز شكل مبادئ لأجل تفسير واستيضاح مفاهيم أخرى. وهكذا سيسهل مثلا تفسير الخطيئة، من خلال النظر إليها ككل ما يعوق قيام الجماعة، أما الإيمان فيصبح هو «الحالة الجوانية للشخص المندمج والمرتبط على نحو مناسب بالجماعة ». وهذا ما سيجعل الفرضيات الأربع السابقة تثبت نجاعتها التفسيرية بقدر ما تسمح لنا، بتفسير أخلاقي منسجم لكل ما يتعلق بالوجود الروحاني للإنسان، الذي هو أيضا وجوده الاجتماعي بصورته المباينة لوجوده الطبيعي.

7. التداخُل بين الموضوع الدّيني والاجتماعي

هذا التداخل بين الأخلاقي والديني والاجتماعي يعبر عنه رولز بكيفية صريحة، حيث يقول : «نعتقد في الواقع أن المشكل الأخلاقي هو في الوقت نفسه مشكل اجتماعي وجماعاتي.»[22]. إنه في المنتهى ما يطرحه الوجود معا من إشكاليات، وما تثيره العلاقة بين أشخاص من مسائل، والحال أن الإشكال الديني أيضا يعود إلى قضايا تتعلق بالعلاقة والوجود بالمعية، غير أنها في هذه الحالة ترتبط بعلاقة الشخص بالإله. ولكن في الحالتين معا التحدي واحد، وهو إمكانية إقامة الجماعة.

8. في نقد الأخلاق الطبيعية :خصوصية العلاقة الإنسانية

وعليه يصبح كل ما هو أخلاقي بالنسبة لرولز الشاب، اجتماعيا ودينيا في نفس الوقت، مما يعني بشكل آخر، استحالة الفصل بين الفكر الأخلاقي وبين الفكر الديني والجماعاتي، وهذا على خلاف التوجهات التي حاولت بناء تصور للأخلاق على أساس العلاقات الطبيعية، بداية من أفلاطون ومرورا بأرسطو، حيث جعلت هذه التوجهات كل الأخلاق تنصب على محاولة ربط بين الوجود الإنساني وبين تصور محدد للخير The good، ودفع هذا الإنسان إلى الدخول في علاقة تملكية معه، حيث تتحول

21. *Ibid*., P. 112.
22. *Ibid*., P. 113.

الأخلاق إلى نوع من الأرستقراطية التي تفكك الجماعات ذاتها إلى مجموعات متفوقة ومتعالية على باقي الأعضاء، وتبدو هذه النزعة النخبوية جلية في فكر أفلاطون ومدينته الفاضلة، إنها «الأخلاق الطبيعية « Natural Ethics » التي يحاول رولز نقدها لصالح أخلاق مسيحية غايتها هي الربط الشامل بين الأشخاص، في إطار مساواتي وتكافلي، يجعل الغاية هي تحقق الجماعة، لا تميز الشخص وفرادته، وهي ما يدعوه «بالأخلاق الجماعية» Communal Ethics.

من البين أن هذا التصور الأخلاقي المستقل عن فكرة الخير، سيظل حاضرا في الفكر اللاحق لرولز، ذلك أن كل نظرية العدالة، هي محاولة التركيز على تمتين العلاقة التعاونية بين جميع أعضاء المجتمع، وذلك ليس لأجل تأويل كمي لخيرات محددة، وإنما بغرض بلوغ حالة توزيعية، تجعل الإحساس بالانتماء إلى المجتمع العادل، يصبح هو نفسه خيرا، مما يجعل العلاقات الاجتماعية بين مختلف مكونات الجماعة، لا تقوم على أساس التنافس، والحس الاستراتيجي الربحي، وإنما بالأحرى انطلاقا من مؤسسات دستورية عادلة، تجسد «روح» التكافل بين الناس، في إطار تسود فيه الصداقة المدنية، التي لا تسعى الى الانتصار بقدر ما تتطلع إلى الاستقرار العادل.

وهي نفسها الأخلاق التي ستفسر تبنى المجتمع العادل لاختيارات أقل مردودية، تجنبا لإمكانيات توزيعية مدمرة لجزء من المجتمع، ومخلة بالاحترام الضروري تجاه الشخص الذي ينبغي حسب المنظور الكانطي ـــ الذي سيلهم بكيفية أكبر الفلسفة الرولزية اللاحقةـ أن يُعامل «كغاية في ذاته، وليس كوسيلة أبدا»، وهذا ما يجعل نظرية العدالة تعتبر أن الوضعية العادلة ليست بالضرورة ما يؤوج الخيرات، وإنما ما يظهر احتراما متساويا للجميع منظورا اليهم كأشخاص متمايزين.

إن العلاقة داخل المجتمع الإنساني، هي بالضرورة علاقة أخلاقية تقوم على كيفيات معيارية، يمكن للأدوات الرياضية والكمية أن تساعد في تدبيرها، لكنها ليست كافية لتأسيس قواعد تدبيرية لهذا المجال البيشخصي، والذي لا ندعوه مجتمعا إلا في تلك اللحظة التي يتوقف فيها على أن يكون مجرد امتداد كمي داخل المجال الطبيعي، لكي تتمفصل مكوناته على أساس أخلاقية ضرورية من جهة مطلعه ومقطعه، و دوافعه وغاياته. ولذلك فإن رولز ظل دائما حذرا من النزعات الاقتصادوية[23] التي راهنت على إضفاء الطابع العلمي على مقاربة المقتضيات الأخلاقية للعدالة، من خلال نوع من

23. انظر نقد رولز لمبدأ الفعالية لباريتو في الفصل الموالي.

المماثلة بين المجال الاجتماعي والمجال الطبيعي، إن النزعة العلموية مخطئة مبدئيا، فهي تنطلق منذ البداية من خلط غير سوى بين موضوعين متباينين، فالعلاقات القائمة بين الأشخاص تختلف تماما عن تلك التي يمكن أن تقوم بين أشخاص وبين موضوعات، أو بين هذه الأخيرة ذاتها، وهذا ما يحاول أن يوضحه جون رولز من خلال التميز بين ثلاثة أشكال من العلاقات:

ـ أ ـ العلاقات الشخصية أو الجماعية، وهي ما يمكن أن نعتبره حاملا لزخم أخلاقي مباشر، مادام أنها تجمع بين ذوات شخصية معنية بالإلزام المعياري بكيفية صريحة ومباشرة.

ـ ب ـ العلاقة الطبيعية، وهي ما يمكن أن نصور قيامها بين شخص وموضوع طبيعي، فهي ما يتأسس على الضرورات الطبيعية غير المعيارية، مما يجعلها قابلة للمقاربة الكمية العلمية، كما أنها قد تسمح بإمكانية الحياد الأخلاقي، إذا ما بقيت ملتزمة بحدودها الواضحة في المجال الطبيعي، ومن المهم أن نشير في هذا الإطار، إلى أن رولز لا يعتبر النزوعات الطبيعية شرا بذاتها، بل إنها لا تصبح كذلك إلا حينما تتخطى المجال الطبيعي لكي تحاول مقاربة ما ينتمي للعلاقة بين الأشخاص على نفس شاكلة العلاقة الطبيعية، فليس العلاقة الجنسية ما ينبغي تجريمه مثلا، وإنما جعل الزواج الذي ينبغي أن يقارب حسب العلاقة الأولى ـ العلاقة الشخصية ـــ يبرر ويمارس على أساس أنه مجرد علاقة طبيعية، لكن في حالة إعادة تأويل العلاقة الجنسية الطبيعية، من منظور الأبعاد الشخصية ذات الحمولة الأخلاقية، وإدماج هذه العملية في أفق الجماعة بدلالتها الإنسانية، ففي هذه الحالة ستنتظم العلاقة الجنسية في مستوى مختلف تماما من النظر.

ـ ج ـ وأخيرا هناك العلاقة السببية، من حيث هي التعبير على البعد الخارجي الصرف للعلاقة الطبيعية، وهي علاقة يعتبر رولز أنها لا تمثل أي وزن في مقاربة العلاقة الإنسانية فيما تطرحه من قضايا أخلاقية، ولذلك يدعونا إلى عدم التركيز عليها، نظرا لخصوصية مقام موضوع الرسالة.

ما ينبغي أن يكون موضوع نظرنا واهتمامنا حسب رولز هو التمييز بين المقاربة الشخصية والمقاربة الطبيعية الذي كثيرا ما أغفله الفلاسفة، فوقعوا في تنميط وتماثل بين العلاقتين، فأصبحت العلاقة الأخلاقية تفسر على أساس أنها علاقة مع موضوعات، سواء كان هذا الموضوع : "صورة الخير أو الحقيقة أو الإله". وعلى اعتبار أن كل هذه

التنويعات تجعل الأخلاق رغبة وميلا تجاه الشيء وليس إزاء شخص آخر، فإن ذلك ينتهي إلى تعريف الأخلاق بضدها، مادام أكبر إخلال بالمقتضى الأخلاقي هو تشيئ الطرف الآخر في العلاقة الشخصية.

9. في خصوصية الأنت الإنساني ومفهوم الشبكة **nexus**

إن الغير في العلاقة الشخصية هو «أنت» وليس «هذا» أو «ذلك»، إذ ما نكاد نستحضر هذا القاسم التمييزي في هذه العلاقة، حتى يتغير جوهر النظر إلى هذا الطرف؛ فمن البين أن سلوكنا تجاه ذوات أخرى تخاطب بصيغة المخاطب، وتكون قادرة على أن تحيل إلى نفسها بصيغة المتكلم، يختلف جذريا عن كل العلاقات الأخرى التي نقيمها مع موضوعات تفتقد إلى هذا الطابع الشخصي.

إن الغير الأخلاقي «الأنت»، يستدعي منا بالضرورة موقفا، سواء على شكل انسجام أو نفور، على خلاف الموضوعات التي تظل دائما مجرد «واقعة خام، شيء يوجد ها هنا بكل بساطة، في انتظار أن يكون موضوعا للرغبة والحيازة أو على العكس موضوعا للامبالاة والتفادي»[24]. إن الطرف الآخر في العلاقة الشخصية، هو أبعد ما يكون عن هذه السلبية،فهولا يستقبل فقط نزوعاتنا وميولاتنا، بل انه يُقبل بوعيه وشخصه نحونا، إنه يَقبل منا ويرفض، فهو إرادة أخرى، ومركز قرار مستقل عنا ومرتبط بنا في الآن ذاته.

ولأن «الأنا» الأخلاقي يتميز بهذا الطابع العلائقي الفريد، فإن مجموع العلاقات بين الأشخاص تأخذ بالضرورة طابع شبكة (nexus)، حيث إن كل مكوناتها تجر من خلال اعتباراتها وقراراتها بعضها البعض، فالشخص بهذا المعنى مرصود للانفتاح والتداخل والتفاعل، لكن هذا التعالق العام ليس ترابطا سببيا، فهو ليس واقعة لا شخصية كمية، تربط لاحقا بسابق على نحو كمي وحتمي، وإنما هو تجربة شخصية تجعل كل حركة داخل الشبكة تثير رؤية الشخص ذاته، من حيث هو أنا واع، ومن جهة أنه «أنت» مسؤول داخل علاقة أخلاقية، إن الحيز الأخلاقي إن شئنا القول، لا يملك حوافي حادة لوجوده مثلما هو الأمر بالنسبة للموضوعات الطبيعية، فحينما تعتدي على الأبناء فأنت تعتدي على الأب، ليس لأن هناك نوعا من الترابط المكاني بين هؤلاء الأشخاص، مثلما قد تجده مثلا بين أشجار نفس الغابة، ولكن لوجود تجربة

24. *Ibid*., P. 117.

شخصية لهذا الاعتداء تتقاطع فيها الأحاسيس الواعية لدى كل طرف في هذه العلاقة، بداية من المعتدي ومرورا بالأبناء كل على حدة، ونهاية بالأب، فجميع هؤلاء يمثلون عناصر شبكة واحدة تترابط كلها حول عنصر مركزي هو الإله، لكنها ليست عناصر متجانسة، بل إنها جميعها كائنات شخصية غير قابلة للاستبدال أو النيابة.

لذلك يدعونا رولز إلى استحضار خاصية أخرى، تجعل «الأنا» مختلفا عن الشيء الذي كما سبقت الإشارة يظل سلبيا تجاه كينونته أو كينونتنا، وذلك أن الغير الإنساني يملك قدرة الحكم على العلاقة، وهذا ما يجعل العلاقة الشخصية متسمة بطابع تبادلي، ومن هنا الأهمية التي نوليها فيما بيننا للأحكام، أي لعلاقة الأنا بذاته وبذاتي، بينما هذا أمر لا يستحضر ولا يصح في العلاقة الطبيعية، حيث يحضر حكمنا على الأشياء في معزل عن أي إمكانية أخرى. هذه الخاصية تتضمن أيضا إرادية وقصدية فعل العطاء الشخصي، فالأنا وحده قادر على أن يقرر منح نفسه للغير، وعلى أن يريد ذلك ويوافق عليه، خلافا للأشياء التي تُمنح وتُتملك بفعل إرادة أخرى، ما دام أنها لا تملك إرادة أصلا.

هذه الخصوصية يعبر عنها رولز من خلال التمييز بين قسمين رئيسيين للعلاقات الشخصية : (أ) علاقات الرفقة (Fellowship) وعلاقة الولاء الطوعي « givennes » «ب» ثم العلاقات التي يتحول فيها الطرف المقابل للأنا مجرد شبح أنا، حينما نحيله من شريك إلى متفرج لا يد له في العلاقة القائمة، وهذا الاستخفاف بالآخر «الأنت» الذي ينجم عن تضخم مرضي في الأنا بفعل الكبرياء، قد يتحول إلى تشوه قاتل ومضاد لكل حس جماعي، حينما يتم التشيئ الكامل لهذا الغير، فحينئذ تفرغ العلاقة من كل أبعادها الإنسانية، وتتحول من علاقة شخصية، إلى خطيئة مكتملة الأركان.

10. مفهوم الشخص الأخلاقي من منظور ثيلوجي

ومن المهم حسب رولز الانتباه إلى أن العلاقات الشخصية، بقدر ما توفر فرصة أكبر للسمو الأخلاقي ولتعميق التجربة الإنسانية، بقدر ما تفتح إمكان المزالق الشيطانية البالغة الانحطاط، فالعلاقة مع الأشياء الطبيعية لا توفر شرط إمكان الكبرياء، إذ أن الشيء لا يثير الشخصية، ولا يجرها إلى أشكال المقارنات والمنافسة، التي تعد بابا مركزيا للانحطاط الأخلاقي. إن الشيء من حيث هو موضوع للرغبة والاشتهاء، لا يتجاوز أن يكون وسيلة في يد الإرادة، لكنه ليس الإرادة نفسها التي تسعى إلى أن تتغذى على

إرادات أخرى باسم الاعتراف والخضوع «الرجل المتكبر - يقول رولز - قد يضحي بحياته لأجل أن يكسب المعجبين»[25].

يمكن أن نَتوجس نبرة هيغلية من هذا الطرح، فقد يعن لنا أن نستحضر جدلية السيد والعبد الشهيرة، ومسألة الوعي الذاتي الخالص، إلا أن ذلك لا يستقيم، إذا ما ركزنا على وجه اختلاف جوهري، يتمثل في البعد الإطلاقي والعام لعلاقة الأنا بالغير في فلسفة هيغل، حيث تبدو كل الحالات الشخصية مجرد لحظات عابرة، وغير حقيقية ولا واقعية، فالمطلق هو ما يمثل الغاية والمنتهى، لكل انكسار للوحدة، وتشرذم للذوات، بينما يقوم الطرح الرولزي على ترسيخ الطابع الشخصي، باعتباره هو ما يمثل الحقيقة الفعلية.

فكل شخص هو فرادة متميزة لا يصح استبدالها بأي شبيه، مما يجعل كل علاقة نسيج لوحدها، لا تصح إلا من خلال استعمال صيغ أنا وأنت محددة وليست عمومية، فالمُنهم بذاته وهو يسعى إلى إثارة الإعجاب، يركز على شخص بعينه، إن رغبته محددة وليست عمومية، كما أن منافستنا وحسدنا ينصبان على أشخاص بعينهم، ولأسباب خاصة، وبالتالي ففساد العلاقة الشخصية لا يتم من خلال الانحطاط إلى العلاقة الطبيعية، التي يبرئها رولز بكيفية قاطعة، وإنما من خلال استعمال نظرة مزدوجة للأنت: تجعله شخصا آخر قادرا على الاعتراف، وفي نفس الوقت تحاول أن تقوم بتحييد دوافعه، بحيث يصير كما لو أنه موضوع سلبي، بيد أنه يظل في كل الأحوال كائنا فردا لا يستبدل ولا يعوض Unsubstituable، الأنت الشائه أو القويم لا يكون كذلك إلا من حيث هو موضوع كشف وتواصل، على اعتبار أن العلاقة الشخصية هي ممارسة مكاشفة متبادلة، بين ذات وأخرى، لا تتم بطريقة مباشرة وصريحة، وإنما من خلال علامات لغوية أو تعبيرية، كلمات أو قسمات وتغيرات قصدية لجسم ووجه الآخر تحديدا، وهو ما يجعلها موضوعا للتأويل والقراءة، على خلاف العلاقات الطبيعية التي تدرك مباشرة دون الحاجة إلى استحضار القصدية، إنها إن شئنا استعمال القاموس الفينومنلوجي وضعيات تفهم ولا تفسر. «فبينما تنكشف تفاحة محددة، مباشرة باعتبارها كروية صلبة حلوة الخ... فإن معرفة أفكار شخص ما يستدعي عمليات دقيقة وماكرة في أغلب الأحيان».

25. *Ibid.*, P. 119.

11. مفهوم الدوافع من منظور ثيلوجي

يـكاد جـون رولـز بتصـوره للجماعـة ككيـان يتقـوم بخصوصيـة تواصليـة، أن ينخـرط في مقاربـة تداوليـة للمجتمـع الإنسـاني، لكنـه مـع ذلـك يبـدو غـير معنـي باختـزال تحليلـه إلى كيفيـات اسـتعمال اللغـة مـن طـرف المتلفظـين، فهـو يركـز بشـكل أكـبر عـلى الملامـح والتوابـع الأخلاقيـة لهـذا البعـد التواصـلي، فحسـبه علينـا بالأحـرى أن نفسـر العمليـات التواصليـة مـن خـلال الحاجـة الأخلاقيـة، عـوض أن نسـعى إلى تفسـير الوضعيـات الأخلاقيـة مـن خـلال اسـتعمال خـاص للغـة.[26]

لقـد بـدا رولـز دائمـا معنيـا بالعمـق الأخلاقـي للعلاقـات داخـل المجتمـع، ولذلـك ففـي جميـع أطـوار مشروعـه النظـري، نجـده يركـز عـلى الآليـات التـي مـن خلالهـا يمكـن إنقـاذ اللحمـة الأخلاقيـة القائمـة بشـكل مسـبق بـين أعضـاء المجتمـع، الأمـر الـذي يجعلـه يعتـبر كل المفاهيـم التداوليـة إنمـا هـي وسـائل عـرض، لا أركان مؤسسـة وهـذا مـا جعلـه يتعامـل مـع العدالـة كمقابـل للحقيقـة، وليـس كمـرادف لمجـرد الدلالـة أو المعنـى.

إن عمـق الإشـكال بالنسـبة لرولـز ينصـب عـلى تحليـل الدوافـع وتنظيمهـا وفهمهـا، لأجـل إقامـة علاقـات بينـة ومتمحضـة مـن كل النزوعـات المضـادة للجماعـة، بـل لقـد ظـل يـردد دائمـا أن أهـم جـزء كان يمنـي نفسـه بتطويـره وتعميقـه في مشروعـه الفكـري هـو سـيكولوجية الدوافـع، التـي قـدم في كتابـه المرجعـي، خطوطهـا العريضـة، لكنـه للأسـف لم يعمـد أبـدا إلى تطويرهـا بشـكل مسـتقل كـما وعـد بذلـك، اللهـم بعـض الإشـارات هنـا وهنـاك، وعـلى الخصـوص في محاضراتـه حـول الأخـلاق أو الفلسـفة السياسـية، حيـث نجـده يعمـد في الغالـب إلى اسـتخلاص نظريـات الدوافـع لـدى أغلـب الفلاسـفة الذيـن أرخ لهـم .

وهكـذا سـنجد رولـز يركـز أكـثر عـلى مـا يدعـوه بالطاقـة الديناميـة التـي تغـذي كل علاقـة عـلى حـدة، فالعلاقـات الطبيعيـة تندفـع مـن خـلال طاقـة خاصـة تكمـن خصوصـا في الرغبـة desire والاشـتهاء والحاجيـات الجسـمانية، والافتتـان بالجـمال، فيـما تُحـرك دوافـع العلاقـة الشـخصية طاقـة أخـرى تتجـلى في الكراهيـة والغـيرة والكبريـاء والحسـد، « وأحيانـا دوافـع الاجتـماع والعطـاء»[27]. وفي هـذا الإطـار يلفـت رولـز نظرنـا، الى التمييـز بـين الطابـع

---

26. عدم تركيز رولز بشكل كبير على المنهج التداولي في مقاربة الوجود السياسي والاخلاقي للشخص، يمثل مصدر تباعد أساسي وصميم مع يورغن هابرماس.

27. *Ibid.* , P. 120.

الأنـاني Egoistic للدوافـع الطبيعيـة، التـي تجعـل الـذات بطبيعتهـا تتمركـز عـلى بـؤرة الأنـا، عـلى اعتبـار أنهـا توجـد محاطـة بالأشـياء، وبـين العلاقـات الشـخصية التـي يتحكـم فيهـا الطابـع الإني Egotism، أو الدوافـع الولائيـة، فهـذه الأخـيرة تحتـاج دائمـا إلى اسـتحضار الغـير الإنسـاني، بـكل مـا يتضمـن ذلـك مـن دوافـع روحانيـة تتعلـق بالشـخص وبالجماعـة، فالعلاقـة الشـخصية بهـذا المعنـى غـير متمركـزة ولا منكفئـة عـلى الـذات، إنهـا معنيـة بغيرهـا، لأن الأنـا في هـذه الحالـة غـير مكتـف بذاتـه، إنـه في حاجـة إلى أنـا آخـر، حتـى ولـو اتخـذت هـذه العلاقـة طابـع الرذيلـة، فالكبريـاء كـما سـبقت الإشـارة لا تسـتقيم، إلا مـن خـلال اسـتحضار أشـخاص آخريـن، وجماعـة مشـتركة بـين الأنـا وبـين الأنـت.

وهكـذا يمكـن القـول إن طـرح رولـز يؤسـس ثنائيـة أنطلوجيـة، مـن خـلال وضـع صنافـة للدوافـع المختلفـة بـين العلاقـة الشـخصية والعلاقـة الطبيعيـة، حيـث يقيـم الفاصـل بـين مـا هـو روحـي ومـا هـو مـادي، بـين مـا هـو فزيـائي ومـا هـو عقـلي، وهـي ثنائيـة في اعتقادنـا تترجـم مـن جهـة القناعـات الدينيـة لـروز الشـاب، ولكنهـا تجسـد نظريـا اسـتعدادا مـا، لإسـتدماج الفلسـفة الكانطيـة، التـي نستشـعر صداهـا رغـم عـدم حضورهـا الواضـح في هـذه المرحلـة، إلا أن فلسـفة رولـز ستسـتمر دائمـا متمفصلـة عـلى أسـاس ثنـائي: ظاهـري ونومينـي، مثـالي وغـير مثـالي[28]، بـل إن خلاصـة المـشروع العـام لرولـز كـما سـنرى لاحقـا، سـتحاول فـك كل الاصطدامـات داخـل الجماعـة، مـن خـلال اسـتحضار مبدأيـن أحدهـما قطعـي يعـبر عـن مسـاواة لا مشروطـة في الحريـة للأنـا النومينـي، ومبـدأ توزيعـي ينظـم البعـد الظاهـري للوجـود الإنسـاني عـبر شروط محـددة.

إن الإنسـان حسـب رولـز يتميـز بالانتـماء إلى العالمـين معـا: إلى الكـون وإلي الجماعـة، فبينـما يحتكـم انتـماؤه الأول إلى نظـام سـببي صـارم، فهـو في المسـتوى الثـاني مـن الانتـماء مطالـب بـأن يحتكـم إلى حسـه الأخلاقـي مـن حيـث هـو شـخصية مسـؤولة أمـام شركائهـا؛ وبالتـالي إن فهـم طبيعـة الإنسـان بشـكل كامـل تقتـضي منـا حسـب رولـز، نظريـة كوسـمولوجية وأخـرى ثيلوجية، فبـدون اسـتحضار هذيـن الشـقين سـنفتقد أطـراف المقارنـة، التـي عـلى أساسـها سـنتمكن مـن عـدم الخلـط بـين الطبيعـي - مـا هـو كائـن - وبـين الأخلاقـي - مـا يجـب أن يكـون -.

لقـد كان الهـم الرولـزي باسـتمرار هـو ضبـط الحـدود بـين المجـالات، وبالتـالي ضبـط الشرعيـات الاسـتدلالية عـلى أسـاس أن هـذه الأخـيرة تتحـول إلى عامـل خلـط وتوتـر حينـما

28. أنظر الفرق بين النظرية المثالية وعير المثالية في ثبت المصطلحات.

تستعمل في غير موضعها، فالحجة التي تصلح في مستوى من النظر قد لا تجدي نفعا في مستوى آخر، ولعل هذا مرة أخرى يجرنا إلى استحضار الفلسفة الكانطية في تمييزها بين المقولات المناسبة للعالم الظاهراتي وبين القواعد والمبادئ اللائقة بمملكة الحرية، وبالأنا من حيث هو عضو في مملكة الغايات، حيث إن الحتمية السببية التي تبلي بلاء حسنا في تفسير الظواهر الطبيعية، تعجز وتشوش على فهم التجربة الأخلاقية التي تتنافى مع مفهوم الحتمية، نظرا للتعارض القائم بين هذا المفهوم وبين المسؤولية من حيث هي ركيزة ضرورية للقوام الأخلاقي للإنسان.

12. الكوسموس الطبيعي المعمم

يعبر رولز على هذا الخلط من خلال عبارة تحمل نبرة أنطولوجية واضحة «الكوسموس الطبيعي المعمم» The Extended Natural Cosmos ، ويقصد بهذه العبارة التي سينتقد من خلالها كل التراث الأخلاقي المسيحي المنطبع بمؤثرات بالتقليد اليوناني، عملية تعميم النموذج الطبيعي لأجل تفسير وتأويل كل العلاقات الكونية، وهذا ما يعبر عنه بالنزعة الطبيعية Naturalisim، التي يلزم ألا نخلطها بعبارة النزعة المادية، فهي أشمل وأوسع من هذه الأخيرة. فعلى سبيل المثال، إن فلسفة مثالية من قبيل الأفلاطونية يمكن أن تحسب على هذا الاتجاه الطبيعي، رغم أنها تؤسس لتصور يختلف تماما عن التصورات المادية، مادام أنها تجعل الأخلاق نوعا من الترويض والتدريب للنزوعات الطبيعية، في سبيل تحصيل وإدراك الواحد الخير، من حيث هو موضوع حقيقي للرغبة الحقيقية؛ فهو بشكل ما موقف لا يفرد للأخلاق مجالها الخاص، وإنما يجعلها تابعة لنوع من التصور الأنطلوجي، القائم على خلاص تصاعدي من المعطى الشخصي الزائف، الذي يعتبر عالم الصيرورة مكانه الخاص، نحو عالم آخر مفارق، تنتفي فيه القسمات الشخصية، وتسود فيه مُثل مجردة تكرر العلاقات الطبيعية في صيغة أكثر عمومية وتجردا وتمحضا. بهذا تصبح الأخلاق الطبيعية نسجا على المنوال المعرفي العلمي، الذي يترقى من الحالات الخاصة إلى الحالات العامة، والذي يعتبر أن العلم لا يكون إلا بالكليات، وهذا ما يجعلها أخلاقا ـ رغم ارتباطها المبدئي بالطبيعة ـ تتعامل بحس وسواسي واستقذاري للطبيعة، فالسعادة الحقيقية تتعلق بموضوعات متعالية ومفارقة انطلوجيا، لكننا نخضعها لنفس الأنماط العلائقية العامة على المستوى الأنثربلوجي. ويحيلنا رولز في هذا الإطار إلى محاورة المأدبة لأفلاطون، حيث يمكن أن

نرى أن علاقة الحب الحسي والحب المثالي ستظل هي نفسها، في ميلها العشقي، ولكن مع ممارسة نوع من التحويل النظري لطبيعة موضوع هذا العشق ولغاياته.

إن النزعة الطبيعية المعممة تمثل خطرا حقيقيا، يعمل رولز على مواجهته، لأنه يفقد الأخلاق أهم أركانها: الجماعة والشخصية والإله الشخصي، وهو ما يفرغها من المكون الروحاني، الذي يمثل شرطا ضروريا لهذه الأخلاقية لدى رولز الشاب. كما أن هذه النزعة ستضع الإنسان في أزمة غير مبررة، من خلال خلق نزوعات صراعية بينه وبين الطبيعة الخارجية من جهة، وطبيعته الداخلية المتمثلة في ميولاته الفطرية من جهة أخرى، وهو ما يتضمن من حيث لا نعلم، مواجهة مع الخالق، وعدم شكر لنعمته: «فهذه الرغبات خيرة ـ يقول رولز ـ كما هي خيرة موضوعاتها. إن العالم المخلوق كله خير مادام أنه صنيعة الإله»[29].

إن الشر من هذا المنطلق لا يوجد في الطبيعة، وإنما في تعميمها وتضخيمها واتخاذها حجابا يفوت علينا الانتباه إلى الخطاطة الروحانية التي يمكن أن نرتب علاقاتنا ومبادئنا على أساسها، إنه تجاوز حدود وخلط بين القواعد، ولذلك فإن هذا التصور سيحيل العلاقات الأخلاقية، إلى مضاربات ومزايدات بين الناس في تنافسهم على الخلاص، الذي لا يقتضي في هذه الحالة خلاص الجماعة ككل، وكذلك في أنها محاولة هيمنة وتحكم في الطبيعة وفي الطبيعي Caritas.

إنه محاولة هيمنة على الموضوع الطبيعي، الذي يضم في هذه الحالة كل ما يوجد في الكون، من خلال قاعدة غير تبادلية، على اعتبار أنها توجه الذات الراغبة، ولكنها لا تعني موضوع الرغبة . إن هذه النزعة الأخلاقية تجعلنا نسعى إلى تملك واستحقاق وحيازة الموضوعات، ولكنها لا تتضمن بأي حال إمكانية أن نكون نحن أنفسنا موضوع تملك من طرف الموضوعات الطبيعية، فهي أخلاق ذات بعد واحد، والحال أن الأخلاق إنما هي تبرير وتدبير لعلاقات ذات أبعاد متعددة، تقوم بين أنا وأنت ونحن، في إطار توافقات تعاونية، وليس حسب منطق الاستحواذ والمغالبة، ومن هنا ضرورة استحضار مفهوم الخطيئة والإيمان عوض مفهومي الاستحقاق والكمال، الحاضران بقوة في التوجهات الأخلاقية الطبيعية.

29. *Ibid*., p. 113.

13. مفهوم الخطيئة وعلاقتها بأشكال الرغبات

إن الخطيئة لا تصبح ذات دلالة إلا في تلك الحالة التي نضبط عمقها الوجودي المتمثل في العلاقات الشخصية، وفي تمييز هذه الأخيرة عن العلاقات الطبيعية، فكما أن العدالة لا تصبح ذات معنى إلا حينما تفترض وضعا خاصا يمثل ضوابط الشرعية، التي على أساسها يمكن تصور الظلم ومن ثمة نقيضه وضده المتمثل في العدالة، فكذلك إن مفهوم الخطيئة يقتضي وضعية وجودية خاصة للكائن البشري، تتجاوز مجرد نزوعاته الطبيعية، التي تختصرها عبارة الرغبة، على اعتبار أن هذا الميل مستقل تماما عن المجال الذي تتحدد وتتحقق فيه الخطيئة، والذي هو مجال يتخطى ضرورات النزوعات الشهوية، والحاجة والنقص، نحو مستوى آخر يتحدد بمنطق الرُفقة والاجتماع والعطاء.

ما يميز الرغبة هو طابعها الاستحواذي الذي يتناقض مع الطابع العلائقي للرابطة الشخصية، إن الرغبة لا تتكاين مع موضوعها، ولا تترك بينها وبينه مسافة فاصلة، إلا في انتظار إلغاء هذه الهوة التي تدعى حاجة ونقصا، والبلوغ إلى حيازة موضوع الرغبة المعطى بشكل واضح لا خلفية لديه.

ويقسم رولز المنازع الشهوية الى أربع أقسام تظهر المعنى العام والواسع الذي يضعه لهذه العبارة : أولا الاشتهاءات appetitions الجسمانية، والتي تتضمن كل الرغبات والميولات التي ترتبط بتغير فعلي في وضعنا الجسدي، ولذلك يصف رولز هذه الرغبات بكونها «ملموسة » (الجوع ،العطش، الجنس)، ثانيا: الميولات العرفانية العلائقية، التي يقصد فيها ميْل الإنسان ورغبته في بلوغ الحقيقة من حيث هي تتويج لانسجام بين الفكر وبين موضوعه، رغم أن مثل هذه الرغبة عرفت انتقادات كثيرة من طرف التقليد الذرائعي الذي يضفي على الفكر طابعا أداتيا، إلا أن رولز يصر على وجود موضوع متعلق بالفكر بشكل خالص ولذلك «فحينما يبحث الفكر عن موضوعه الخاص، نكون حينئذ إزاء رغبة «عقلانية» appetition "rational" خالصة»[30] - ثالثا: الإشتهاءات الجمالية، التي تجعل الموضوع من جهة جماله موضوعا للرغبة، ويمثل الموضوع الفني في هذا الصدد نموذجا تمثيليا، من حيث تجسيده لغائية مختلفة عن تلك المرتبطة بالغايات الوظيفية الاستعمالية. ويرى رولز أن وصف جمالية العمل الفني، بكونها «غائية بدون غاية»، تعبر بشكل دقيق على خصوصية هذا الموضوع. وأخيرا هناك الاشتهاء الرابع

30. *Ibid.*, P. 180.

الـذي يجعـل الإلـه موضوعـا لـه، عـلى أسـاس أن هـذا الأخـير يمثـل غايـة الكـمال الوجـودي، وهـو مـا يمكـن دعوتـه بالاشـتهاء الدينـي، الـذي يُقـدر رولـز أنـه أبعـد أشـكال الإدراكيـة عـلى الموضـوع الإلهـي، فهـو حسـب رأيـه نـوع مـن الارتـكاس الوثنـي، الـذي لا يليـق بمـن يتوفـر عـلى إيمـان فعـلي، فالعلاقـة مـع الإلـه لا تحتـاج إلى مـبررات تمتـح عناصرهـا مـن العلاقـات الموضوعيـة، وإنمـا ينبغـي أن تكتفـي بالـذات الإلهيـة كسـبب كاف لعلاقـة الأنـا بالإلـه؛ وبالتـالي إن الـذات الإلهيـة غريبـة عـن مـدار الرغبـة والاشـتهاء، إنهـا تنتمـي إلى مجـال مختلـف تمامـا.

إن الميـولات الشـهوية الطبيعيـة، تجعـل الإنسـان يُسـتغرق في موضوعاتهـا، ولذلـك فهـي لا تسـتدخل الأنـا في العلاقـة الطبيعيـة إلا بقـدر يسـير جـدا، يتعلـق بفعـل الإشـباع نفسـه، الـذي لا يمكـن أن يفهـم باسـتقلال عـن الموضـوع، لهـذا السـبب فبقـدر تركيـز رغبتنـا عـلى موضوعهـا، بقـدر مـا يغيـب ضغـط الأنـا وتضخمـه، مـما يجعـل هـذه الرغبـة، بمنـأى عـن الانحرافـات الأخلاقيـة، التـي نسـتعمل بصددهـا صفـة الخطيئـة؛ فالعطـش أو الجـوع الشـديدان، لا يحطـا مـن قيمـة الشـخص كـما لا يعليـا منهـا، بـل إن الإحساسـين يتمركـزان عـلى ضرورات الموضـوع، بحيـث تبـدو الأنـا في هـذه الحالـة ثانويـة قبالـة مبتغاهـا الـضروري وإلحاحـه القـوي.

يرسـم رولـز كيميـاء هـذه التحـولات المتناسـبة مـع طبيعـة الرغبـة مـن خـلال صـورة ذلـك البحـار البسـيط الـذي يتركـز كل تفكـيره وهـو في حالـة تعبـه القصـوى، عـلى الإشـباعات البسـيطة، نحـو الإحسـاس بالحـرارة، والخلـود إلى النـوم، إن هـذه الوضعيـة تبـدو نموذجـا للشـهوة الخالصـة، المسـتنفدة بشـكل تـام في موضوعهـا، وهنـا لا مـكان للأنانيـة، وإنمـا فقـط سـطوة الموضـوع البسـيطة والقويـة، لكـن مـا يـكاد يسـتيقظ هـذا الشـخص البسـيط، وقـد أشـبع كل رغباتـه، حتـى تنفتـح أبـواب الأنانيـة وحماسـتها ومبالغاتهـا، فيبـدو خطـاب الرجـل مثخنـا بعبـارات تقريـظ الأنـا مقرونـة بالاسـتخفاف والانتقـاص مـن إنيـات أخـرى، وهـذا دليـل قاطـع حسـب رولـز أن الشـهوة الخالصـة، لا تتصـف بالأخلاقيـة، إنهـا مجـرد أنانيـة عمليـة تتدبـر إمكانيـات الإشـباع الطبيعـي لشـهوات طبيعيـة لا يشـوبها مـا ينتقصهـا أو يشـوهها.

الرغبــة الطبيعيــة لا تســتحضر الأنــا إلا بشــكل يســير، وفي نفــس الآن، وذلــك بســبب الخاصيــة الأولى، تتــم في غيــاب هاجــس الجماعــة ودواعيهــا، عــلى اعتبــار أن هــذه الأخــيرة شـديدة الارتبـاط بتصـور محـدد عـن الخـير والـشر، فمثـل هـذه المعياريـة هـي مـا يمكـن أن يربــط بــين النــاس في إطــار شــبكة جماعيــة ذات مشــترك أخلاقــي مرجعــي موحــد، والحــال أن موضوعــات الشــهوات والرغبــات الطبيعيــة محايــدة في ذاتهــا تجــاه هــذه المعياريــة، إن الشــبع في ذاتــه مثــلا، لا يتضمــن خــيرا ولا شرا، وإنمــا مجــرد كفــاءة وظيفيــة في ســد نقائــص

وحاجيات محددة، ومن هنا فإن الرغبات في ذاتها توجد خارج المجال الجماعي، حينما ينظر إليها في ذاتها، أما حينما يتم النظر إليها فيما بعد من منظور معياري، فحينها تكون قد توقفت على أن تكون رغبات طبيعية. لذلك يعتبر رولز أن أساس الجماعة لا يوجد في الرغبات الطبيعية اللاشخصية : «إن إرادة بناء الجماعة على أساس ميولات شهوية، هي في المنتهى إرادة المحال»[31].

إن الأنانية الطبيعية بهذا المعنى محايدة ولا مبالية بالغير الشخصي، ومن ثمة بالجماعة، على اعتبار أن ما يهم في هذه الحالة هو فعالية ومردودية الأفعال دون استحضار جدي للفاعلين، فلا يهمنا من ُيشبع رغبتنا، بقدر ما يهمنا تجاوز التوتر الخاص الذي تولده الرغبة في ذواتنا، بغض النظر عن الأداة التي نستعملها في تحقيق ذلك؛ لهذا السبب إن الأناني وهو يتصرف حسب طبيعته قبالة موضوعات تفتقد لأي بعد شخصي، يشعر أن الموضوعات يعوض بعضها بعضا، كما سبقت الإشارة، فقد نستعيض عن قائمة بأخرى باسم نجاعة وفعالية مفترضة في هذا الاستبدال، دون أن يطرح ذلك أي مشكل فعلي، لكن الأمر سيتحول إلى طابع إحراجي، حينما نطبق نفس الحيادية واللامبالاة في علاقتنا بشخص آخر نجعله موضوعا للإشباع، ففي ظاهرة البغاء مثلا أي امرأة يمكنها أن تعوض بأخرى، لكننا في هذه الحالة نستشعر نوعا من الحاجة إلى بعد آخر يتجاوز هذه العلاقة الطبيعية، حيث يضعنا هذا النموذج العلائقي، في وضعية عزلة، وتوحد، ووحشة، تجعلنا نستشعر بأن حياديه الأنانية الطبيعية، تضعنا وجها لوجه أمام نتائج ووضعيات لا إنسانية.

هذه النتائج التي سيصل إليها رولز الشاب، ستدفعه إلى الاشتباه في لا جدوى جميع التصورات التعاقدية، التي تؤسس للمجتمع من خلال افتراضه مجالا يتولد عن تداخل وانسجام بين النزوعات الأنانية، سواء على الشاكلة التي قدمها هوبز أو لوك أو آدم سميث، إن كل المقاربات التعاقدية في هذه اللحظة الفكرية لرولز : «تريد المحال»، إنها تسعى إلى استخلاص الزبدة من الماء، مادام أن الكيان الأخلاقي للجماعة، لا يمكن أن ينجم عن العلاقات الطبيعية الأنانية، ولا يمكن القول أن رولز سيتراجع عن هذا الموقف لاحقا، حينما سيعتبر مشروعه معاودة للتقليد التعاقدي، فكما سنرى لاحقا إن الاحتياطات المتعددة، لما سيدعوه بعمليات التجريد الكبرى لفعل العقد، ستحُول هذا

31. *Ibid*., P. 205.

الأخير من علاقة مساومة إلى علاقة اندماج سلسل في كيان سياسي، منطبع بأخلاق التعاون والتكافل.

إن النزوعات الطبيعية لا تتضمن أي عامل تأسيسي للجماعة التي هي بؤرة الأخلاق ومجالها، وبالتالي إن تفسير الخطيئة يحتاج منا التركيز على ما هو أكثر من طبيعي في الإنسان، أي نزوعاته الجماعية Communal، التي تنتمي إلى الجانب الروحي والإرادي والقصدي لهذا الكائن المرصود إلى الوجود بالمعية على وتيرة خاصة مميزة، ندعوها تمدنا أو أخلاقية أصيلة، ولكن في كل الحالات لا ينبغي بالبت والإطلاق، استنجامها من المكون الطبيعي للإنسان.

14. الخطيئة ومواجهة الحرية

تفسح خصوصية هذا المستوى للكائن البشري مُضاءة، يواجه فيها الإنسان حريته ومسؤوليته إزاء نفسه وإزاء الآخرين، ولذلك فإن استلزام افتراض هذا المستوى الوجودي، يحول دون الإنسان والتحلل أو التملص من مسؤوليته الأخلاقية الكاملة على مصير الجماعة الخاصة أو العامة، وهو الأمر الذي احتال له الفلاسفة حسب رولز، بتعاملات ماكرة، تعود جميعها في المنتهى إلى افتراض حتمية متعالية على الإنسان، تجعل وضعيته أقرب ما تكون إلى النتيجة، عوض السبب أو الفاعل الكامل المسؤولية.

إن إلصاق الوجود الإنساني بالمستوى الطبيعي، يتضمن تبرما وكسلا وهروبا من تبعات الحرية. ويختزل رولز مهارب الإنسان الى أربعة: تيار يشيطن الجسد فيجعله أساس الخطيئة، نظرا لإغراق الوجود الإنساني بنزوعات جسمانية فجة، فتصبح الخطيئة مجرد نتاجها السطحي، ثم تصور ثان يعمم التصور السابق، من خلال تجريم مادة الكون بأكملها، فيصبح مجرد التواجد في هذا العالم، نوعا من السقوط الجبري الذي يجعل كل ما يتقوم بمادة الكون متقوما في نفس الآن ضرورة بطابع الخطيئة، أما الاتجاه الثالث فيركز لا على مادة الكون وإنما على نظامه القدري، والطوالع المتحكمة في مصير الإنسان قبل أن يوجد في شكله الفردي، وهذا ما يعبر عنه العامة بتأثير النجوم في مصائر الإنسان، فتصبح بذلك الخطيئة قدرا مقضيا، وأخيرا المهرب الرابع الذي ساد القول به منذ القرن الثامن عشر. ويكمن في اعتبار الخطيئة نتيجة لمؤسسات فاسدة، حيث لا تبدو سلوكا فرديا، وإنما ظاهرة اجتماعية عامة تتولد على خلل في شكل النظام الذي يعيش داخله الفرد، ولعل روسو هو أحد ممثلي هذا التقليد، من خلال مفهومه

حـول التمـدن الفاسـد، الـذي يترجـم ضـلالا جماعيـا في تدبـير النزوعـات الأنانيـة وأشـكالها المنحطـة، مــن خــلال مؤسسـات سـلطوية ذات سـطوة عــلى الفــرد.

إن تصـور الإنسـان كرهينـة في يـد مـا يتجـاوزه، يعتـبر منهجـا اعفائيـا للشـخص، مـادام أنـه يحـاول إلصـاق الخطيئـة بقـوى كونيـة لا شـخصية، وبالتـالي ان كل الخـدع النظريـة السـابقة الذكـر، تحتـوي عـلى نزعـة مانويـة Manichaeism، تجعـل الإنسـان مقتسـما بـين خطاطـة إثنينيـة تحيـل تـداول الخـير والـشر مسـألة صراع يتجـاوز أفـق القـرار الشـخصي، بـل والإنسـاني، وفي هـذا الإطـار يعتـبر رولـز أن هيغـل يمكـن ان يـدرج أيضـا في تقليـد مـن هـذا القبيـل مـادام أنـه يجعـل "الخطيئـة مرحلـة ضروريـة للتطـور المنطقـي للـروح"[32].

15. الخطيئة والطوية المضادة للتمدن

إن الخطيئـة شـأن داخـلي للـروح الشـخصية، لا يمكـن أن يفـسر بالعوامـل الخارجيـة مهـما كان مشربهـا، ذلـك أن الانكفـاء الطوعـي عـلى الـذات، والانكـماش داخـل أفقهـا الضيـق، يجعـل الأنـا بفعـل قوتـه الذاتيـة، عرضـة للوقـوع في تجربـة الخطيئـة، بـل حتـى أحاسـيس القلـق والعزلـة التـي يستشـعرها المخطـئ، هـي في الواقـع أعـراض لهـذه الخطيئـة الأصليـة، التـي تبـدو بشـكل مـا، حاصلـة بغـير مـا سـبب واضـح، إنهـا حسـب عبـارة شكسـبير الـذي يستشـهد بـه رولـز «وحـش يتولـد عـن ذاتـه»، وعـدم قابليـة التغيـير السـببي للخطيئـة، التـي تنبجـس بشـكل غامـض في الوجـود الإنسـاني، يجعـل الشـخصية الإنسـانية ذاتهـا، تتشـح بنـوع مـن الغرابـة الأصيلـة.

هكـذا تصبـح الخطيئـة اختيـارا فاسـدا، لغايـة لا تنسـجم مـع الاسـتعداد الإنسـاني الأولي، المتمثـل في الانخـراط الطوعـي والإرادي في جماعـة محليـة، والتـي بدورهـا تتوجـه نحـو تشـكيل جماعـة كونيـة، تسـتجيب لطبيعـة الـذات الإلهيـة، التـي حسـب رولـز هـي نفسـها تعـبر عـن توافـق داخـلي بـين أقانيمهـا الثلاثـة. إن طوعيـة الاجتـماع، هـي مـا يضفـي عـلى التمـدن الإنسـاني طابعـا أخلاقيـا، ويميـزه عـلى التصـورات الطبيعيـة لأصـل التمـدن، ومـن هـا هنـا إن «الخطيئـة هــي مــا يدمــر أســاس الاجتــماع، انهــا تغرقنــا في هــوة العزلــة abyss of isolation والافــتراق، حيـث يتوقـف الإنسـان عـلى أن يكـون كذلـك»[33].

32. *Ibid*., P. 193.

33. *Ibid*., P. 194.

من الواضح أن هذا التصور الفردوسي للوحدة العضوية بين الأشخاص، وللتوحد الصوفي مع ذات إلهية شاملة وجامعة، ستطبع كل المشروع الرولزي بالأحاسيس التعايشية بل بالنزوعات الغيرية، التي ستجعل الكثير من نقاده يشككون في جدية ليبراليته، مادامت هذه الأخيرة، تركز بالأساس على مبدأ الافتراق « Separtness » وهو ما يسعى رولز إلى إلغائه ـ نوزيك كان أحد هؤلاء المنتقدين - لكن سنرى كيف أن رولز سيغير إستراتيجيته الاستدلالية، لكي يصل إلى هذا الالتحام، انطلاقا من افتراض سيكولوجية فردانية مختلفة تماما عن ملامح الشخص العقائدي المسيحي، فهو سيغير أدواته لكن مع الحفاظ على نفس غاياته.

هذا التصور سيجعل الإنية أكبر وأوضح مظاهر الخطيئة، سواء كانت افتتانية بالذات الشخصية، او ذات نزوعات استعبادية للآخرين، لأنها تعال عن الجماعة، وفك لوثاق المعية الكونية التي ينبغي أن ينخرط فيها الجميع، ومن هنا فإن الإنية رفض لكل سلطة معيارية، ولما يجب أن يكون، إنها النفي الجذري للأخلاقية، بكل ما تتضمنه هذه الأخيرة من معاني المسؤولية والألفة والمحبة واستحضار الغير في بعده الشخصي.

يقدم رولز في هذا الصدد الرأسمالي كنموذج لهذه الإنية المتعالية، التي تعبر عن حسها الوحيش والمضاد للجماعة، من خلال نظرتها الأداتية للمستخدمين، الذين يظهرون في التصور الرأسمالي كجزء من آلة الإنتاج وليس كأنداد للرأسمالي، إن تحويل العمل إلى جهد مستمر للمراكمة القائمة على الاستغلال، يجعل الثروة بالنسبة لهذا الشخص مملكة عزلة، مادام الرأسمالي يقرأ نواتج العمل، ملامحَ قوة مضافة إلى شخصه، حيث إن الغنى في إطار هذه العلاقة الاستغلالية هو نجاح لهذا الشخص بالذات وليس للجماعة كلها، ان خطيئة الرأسمالي المركزية التي تفرز جميع الرذائل الأخرى، تعود الى خلطه بين العلاقة مع «الأنت» المستقل وبين العلاقة مع «الشيء»، والتعامل مع ما هو شخصي بمنطق ما هو طبيعي.

ويدفع رولز عن نفسه تهمة التشهير بالروح الرأسمالية لصالح التصور الماركسي، فحسب رأيه، إن روح الخطيئة شائعة في جميع الطبقات والشرائح الاجتماعية، كل ما في الأمر أنها تبدو بوضوح أكبر في حالة الرأسمالي. هذه الروح الاستحواذية، تجعل الشخص الإني رافضا لفكرة الاقتسام، لا باسم الحاجة، وإنما بمفعول رغبة في التميز، ولذلك فتنذير موضوعات الملكية، وتركيزها في يد قلة، يعطي للثروة بعدا رمزيا، فهو لا يخدم حاجة ملموسة، وإنما يسجل فقط مسافة فاصلة بين من يملك هذه الثروة وبين

الأغلبية التي لا تملكها، وهذا ما يجعل مثل هذا الشخص يميل إلى خلق الجماعات المغلقة، التي تتحول إلى عامل معيق أمام الانتماء الى الجماعة الكبرى. إنها وسيلة لترسيخ عزلة الإنسان في إطار صُحبة ضيقة، حيث يكون مهما خلق الفرقة والهوة،وتغذية مشاعر الكبرياء والازدراء للآخرين، ولذلك فان المثال الأعلى لهذه الجماعات المغلقة ليس هو توسيع شريحة الأعضاء، وإنما اختزالها أكثر فأكثر، فيصبح الطاغية بهذا المعنى، هو خلاصة هذه السيرورة الانغلاقية، حيث يبدو هذا الشخص وقد شكل مجالا مغلقا تماما لا يفسح المكان لغيره.

ان هذا المنطق الانغلاقي أصبح قاسما يميز الحضارة الغربية، التي دفعها تراثها الروماني إلى الاندراج في خط خلق جماعات صفوة تضيق باستمرار، وهذا ما يبدو واضحا حسب رولز من خلال، الكنيسة الرومانية التي أقامت هذا الاصطفاء على أساس ديني، وحيث أصبح كل من يخالف عقيدتها هرطيقا وزنديقا لا تليق به إلا المشاعر العدائية، وكذلك عبر الاصطفاء الثقافي كما هو حال الإنسية الإيطالية، التي سعت بأنظمتها التربوية إلى إشاعة فكرة «الخاصة» داخل الجماعة، أو عبر الاصطفاء الاقتصادي، كما هو حال الماركسية التي جعلت الوضعية الطبقية دائرة ينغلق فيها الشخص قبالة الطبقات الأخرى، التي يدخل معها في حالة صراع، وأخيرا، وربما هذه هي التنويعة الأكثر شراسة - الاصطفاء على أساس بيولوجي عرقي، كما يتمثل ذلك في الثقافة النازية.

16. في نقد خطيئة الكبرياء وبيان أصلها

في كل هذه الحالات تتحول الجماعة إلى وسيلة لتشجيع الميولات الإنية، على اعتبار أنها تقوم على أساس هويات مجردة، من قبيل «الأنا المطلق، الأنا الخالص، اللاأنا، روح العالم»، التي تسمح جميعها بإمكانية تصور جماعة لا تحيل إلى أشخاص، بل إلى عينات تمثيلية، تأخذ قيمتها من المثال الأعلى للجماعة، بحيث يحاول كل فرد اختصار ملامح الجماعة وعظمتها في ذاته المتفاخرة والمتعاظمة.

ما سبق يدفع الفرد الى افتراض تفوقه اللامحدود مقارنة بالآخرين، ومن هنا فإن ذلك يحُول بينه وبين الاعتراف بالمسؤولية تجاه الآخرين، ويمنحه شعورا بأن الخطيئة موقوفة على من سواه، وأن كل صعوبة أو خلل في الوجود، إنما تلقى مسؤوليته على الآخر، وهنا منشأ الكبرياء: الخطيئة الأساسية، التي تقتل روح الجماعة المنفتحة بشكل عميق، إن هذا الإحساس البغيض الذي سيحتاط له رولز بكل قوة، يمثل حاضنة كل

الرذائل التدميرية داخل الجماعة، بل ان خطورته تزداد صعوبة بقدر ما يخف ويتلطف، ويتلبس صورا أخرى تجعلنا نخلطه بالفضيلة نفسها، فقد يأخذ صورة استحقاق أو شرعية أو تميز، بحيث يجعل كل الدواعي المعقولة تستحضره وتستحسنه، وبذلك يستمر في «تسميم الجماعة إذا لم نفطن لألاعيبه الماكرة»[34].

إن الإحساس بالتميز المستحق، خصوصا على المستوى الروحي، يعتبر مدخلا حقيقيا للشقوة الأخلاقية، وللمروق من الجماعة نحو عزلة المذنب الذي لم يتبين أنه غارق في الخطيئة، حيث إن الاستقامة الأخلاقية « righteousness » حين تكون مصاحبة، بمشاعر التفوق والنجاة الاستثنائيين، تعتبر في رأي رولز قناعا يخفي خطيئة الاستغناء بالذات والبرّ بها دون سواها Self-Righteousness، الذي هو في واقع الحال تدمير ذاتي للأنا، وتعطيل للروح عن الانخراط في مسار اندماجاتها الضرورية في الجماعة. لكن لو أن هذا الاعتداء إنما انصب على الجماعة الإنسانية، لعُد الأمر مجرد شر ورذيلة اجتماعيين، لكن لأن الجماعة هي عبارة على شبكة علائقية تمتد حلقاتها إلى الإله الخالق، فإن ذلك يجعل كل رذيلة من هذا النوع خطيئة بالمعنى المسيحي، أي أنها إخلال بواجب معين حيال الخالق، وشر بالمعنى الإنسي، أقصد جنوحا عن الجماعة البشرية الفاضلة.

وبهذا المنطق يمكن أن نضفي طابعا من القداسة على الفضائل الاجتماعية، بل يصبح الاعتداء على الحقوق الأساسية للإنسان تطاولا على الإله، من حيث هو علة غائية لكل أشكال الاجتماع البشري، القائم على ضوابط أخلاقية، تتجاوز الميولات الطبيعية التي تخص جماعة الأحياء بشكل أعم. إن حياة الإنسان الفعلية هي أكثر من مجرد انخراط في جماعة الكائنات الطبيعية، وإنما هي التعبير عن النزوع الروحاني من حيث هو تجربة شخصية نحو التوحد العظيم مع الأشخاص الآخرين، ومن ثمة مع الإله، لذلك فالمذنب حين يعزل نفسه عن الجماعة، فهو يموت على المستوى الروحي والشخصي، حتى وإن استمر في الحياة على المستوى الطبيعي، إنه يختنق في أفقه الضيق الخال من أي وشيجة روحية مع الجماعة المنفتحة.

17. في عُزلةِ المذنب وموته الاجتماعي

إن عزلة المذنب في نظر رولز، هي عقاب له على تمرده وتبرمه بالجماعة، وبالتالي هي تدمير للطابع الإلهي المترسخ في الإنسان، والمتمثل في الروح الجماعية.

34. *Ibid*., P. 200.

فهذا الشخص وهو يعبُد ذاته، ويقدم إليها القرابين تلو الأخرى، سينتهي إلى مواجهة ضآلته وصغاره، على اعتبار أن تحلله من شبكة العلاقات الشخصية الكونية، تحرمه من أي عمق وجودي فعلي، إن المتكبر مثلا، يوجد فعلا في سجن العالم، حسب العبارة اليونانية الشهيرة Sumo Suma، ولكن سجن هذه العينة من الناس، يوجد في نزوعاته النرجسية، في روحه الملتوية في تلافيف ذاتها، حيث تواجه في نهاية المطاف فراغا كئيبا. وتنحطم هذه الروح بفعل رجع صدى الفراغ، كبنيان متهاوي لا يصمد لوزنه الذاتي حين تخذله الأرضية التي يقيم عليها أسسه.

ويقسم رولز العزلة إلى ضربين : أحدهما يأتي نتيجة تعميم العلاقات الطبيعية على العلاقات الشخصية، وهذا ما يمكن دعوته بالعزلة الأنانية، التي تسود العالم الحديث، بفعل التوجهات الأخلاقية التي تمتح نماذجها من النظام الطبيعي، فمثلا إن الأخلاق التطورية التي تعد نموذجا صريحا على هذا الاتجاه، تُشرعن للعلاقات القائمة على الصراع، التي تمنح الحياة فقط لمن يستحقها غلابا، وفي إطار هذه المغالبة يتحول الآخر المنافس لمجرد عائق ينبغي تجاوزه، أو شيء نزيحه من على طريقنا، وليس شخصا يمكن الدخول معه في علاقة أخلاقية مسؤولة. «في عالم كهذا ـ يقول رولز ـ يحيا الإنسان تائها، وحيدا، ضالا، مقصيا، يعيش فاقدا لمعالم وجهته في خضم الذرات والنزوعات والرغبات، والأهداف اللاشخصية وبين الغرائز التلقائية لهذا الكون، كنبتة بدون ماء، تدوي أو تموت، أو تتمرد»[35].

أما العزلة الثانية، فهي أشنع وأفظع، لأنها لا تدمر الآخر باعتباره مجرد موضوع طبيعي، بل إنها تدمره في وجوده الشخصي، وذلك باسم تشوه أخلاقي يتم داخل الأخلاق نفسها وباسمها، فالمتطرف الديني، يؤسس لعلاقة روحية تقوم على التدمير الطقوسي، الذي يتغيا تحقيق الخلاص، باسم قسوة واستعلاء مقدسين، إنه يبدو متحدثا متلاشيا لا ينسُب لنفسه أي فضل، فكل ما يقوله إنما باسم الإله، لكن تواضعه دون أن يفطن لذلك يتضمن تأليها للذات، وتعال مطلق على جماعة ما يعتقده المروق عن جادة الصواب، إنها العزلة الإنية، التي يعتقد رولز أنها تتم في عالم من الهذيان النرجسي الدموي إن عالم الإني هو عالم الجبرية الروحية المنغلقة، بفعل انحباس ما»[36]. إنه عالم الوحش الروحاني the spiritual beast، حيث ينحبس الأنا في متاريس ذاته، بدون

35. Ibid., P. 201

36. Ibid., P. 211

هـدف، سـوى مسـار دائـري، يمثـل نتشـه أحـد أقطابـه ومنظريـه، الذيـن وصفـوا آليـات هـذه العزلـة بشـكل دقيـق، حيـث تتحـول كل قـوى العـالم الى زوبعـة عدميـة، تفتـح الهـوة شـائهة وسـحيقة في وجـه البشريـة.

انهـا حالـة الخطيئـة، التـي تجمـع الى الانغـلاق الوجـودي في أشراك الـذات الماكـرة، موتـا اجتماعيـا، يحيـل الفـرد إلى عـدو للجماعـة، ومـن هنـاك إلى عـدو لنفسـه. لكـن حالـة الانهيـار الإنسـاني هاتـه، تعـد في نظـر رولـز وضعيـة مرَضيـة تحتـاج الى عـلاج يجعـل الفـرد يسـتعيد بعـده الشـخصي، وقدرتـه عـلى اسـتدماج الجماعـة بكيفيـة ايجابيـة. وهـذا مـا يسـتدعي القطـب المتضايـف مـع الخطيئـة المتمثـل في الايمـان مـن حيـث هـو خـلاص، وإعـادة إحيـاء للكينونـة المنحطمـة والمنعزلـة للمخطـئ. ويـدور السـؤال في هـذه اللحظـة حـول إمكانيـة اسـترجاع الشـخص، ومـدى نجاعـة منهجيـة الإيمـان في ذلـك.

18. في الإيمان وتوشيج شبكة العلاقات الإنسانية

الحـل الإيمـاني يعتـبر أن مشـكل الفـرد المخاصـم للجماعـة، لا يتعلـق بمجـرد الجوانـب السـطحية لحياتـه، وإنمـا بأزمـة روحيـة جوانيـة لا يمكـن تجاوزهـا، والتخلـص مـن آثارهـا المدمـرة، إلا مـن خـلال مسـالك تمـس أعماقـه الوجوديـة وتحـدث فيـه تغـيرا داخليـا عميقـا، وهـذا مـا يجعـل الطـرح الرولـزي يقـف موقفـا نقديـا إزاء كل تنويعـات المقاربـة الطبيعيـة، التـي تنظـر لخـلاص الإنسـان مـن زاويـة إعـادة تربيتـه وتأهيلـه عـلى مسـتوى كفاءاتـه الطبيعيـة، أو وضعيتـه الاقتصاديـة، بينـما لا يمكـن انتشـال هـذا الفـرد المعطـوب الا بفضـل تفاعلـه بشـخص آخـر في أفـق علاقـة روحانيـة جماعيـة.

ان التوجهـات الطبيعيـة وهـي تربـط الخـلاص بعمليـة ترويـض الميـولات الشـهوية للإنسـان، سـواء مـن خـلال اشـباعات كافيـة، أو عـبر تمحيـض هـذه النزوعـات الطبيعيـة وتمدينهـا، فانهـا في الحالتـين معـا تغفـل أن مـا تعتقـده الشـخص الإنسـاني ليـس سـوى بعـد سـطحي في وجـود هـذا الكائـن العميـق، ولذلـك فـإن التوجهـات الطبيعيـة، وهـي تفكـر في كيفيـات خـلاص الإنسـان، تخطـئ تعريـف وفهـم ماهيـة مـن تريـد إنقـاذه، فهـي بذلـك تقـدم حـلا ليـس لـه محـل وجـودي فعـلي، تنقـذ الـشيء الطبيعـي، وتنـسى الشـخص الإنسـاني الـذي لـه حاجيـات لا يمكـن للطبيعـة اسـتيعابها. وهكـذا فالحلـول الانطلوجيـة التـي قدمهـا أفلاطـون أو أوغسـطين أو غيرهـما، تغفـل إن شـئنا البعـد الأونتـي، Ontique الـذي يجعـل تجربـة الوجـود الطبيعـي يأخـذ منحـى مختلفـا تمامـا عـن الدلالـة العامـة لهـذا الوجـود.

نفس الاختزالية تقع فيها النزوعات الاقتصادية، التي تمتد من جون لوك إلى غاية ماركس، ومرورا بريكاردو ومالتيس وغيرهم، فالاعتقاد بأن عمق الجماعة والفرد الإنساني، متعلق بمسألة تنظيم الملكيات ومردوديتها هو تصور تبسيطي، يعتقد أن المشكل الوجودي للإنسان، مجرد مظهر لاضطراب في العلاقات التبادلية داخل السوق، متناسيا الدوافع والغايات الأخرى التي لا يمكن لمنطق السوق استيعابها، وهي في الغالب ما يشوش على كل القوة التنبؤية للنظريات الاقتصادية، فمعاندة الوجود الإنساني للمقاربة الاقتصادية هو مؤشر على أن الإنسان يتجاوز أن يكون «مخلوقا اقتصاديا بشكل جوهري، لأن البعد غير الاقتصادي حاضر بقوة داخل هذا الكائن»[37]، وبالتالي إن مشكل الإنسان المخطئ لا يمكن أن يضبط نظريا من خلال تحليل للآليات التنافسية لوجوده الاقتصادي، ولا يمكن أن يحقق خلاصه عبر الدُربة التجارية، فالخلاص ليس هو الربح أو المراكمة.

كما أنه ليس هو الانتصار والبقاء بالمعنى البيولوجي، الذي يختصر كل الأطروحات التي تجعل خلاص الإنسان متعالقا مع أحد أشكال تحسين العرق، أو الحماية الصحية، بكل ما يتضمن هذا المطلب من خدمات. إن تصورا كهذا يحول الأنثربلوجيا الفلسفية الى نوع من الزولوجيا ـ علم الحيوان ـ فرهانه يضيف إلى طابع التبسيطية ملمح الخِسَّة. فحسب رولز إن أطروحات مجتمع الاستهلاك، تقوم على وعود بمثل هذا القدر من التفاهة، بحيث تصبح التخمة، وسد الحاجيات، والكماليات، غاية وجودية تمس صميم إنسانية الإنسان. كما يمكن لهذا الطرح البيولوجي أن يكتسي بعضا من العمق الجهنمي حينما يدرج السيرورة الصراعية للحياة البيولوجية في إطار شبكة من المفاهيم الإعلائية، مثل البطولة والقيم الحربية والفدائية، وذلك على غرار ما تذهب إليه المقاربة النازية مثلا، التي يمكن النظر اليها كروحانية دموية مدمرة.

كل هذه التوجهات تقدم وعود خلاص مغلوطة للإنسان. إنها الحلول المشاكل بامتياز، ولذلك فجميع المذاهب الفلسفية التي دافعت على هكذا حلول، لا يصح أن تعتمد كمسارات للخلاص، بل ينبغي بذل الجهد لأجل تفاديها وتخطيها، نحو منطق آخر يمكنه أن يوفر فرص للنجاة، ولعودة الحياة إلى فرد فقد بوصلته الروحية.

في سبيل ذلك يدعونا رولز الى التخلص من مفهومين يرجحان في الغالب داخل التصورات الطبيعية، أولا الخلط بين الخير وبين موضوعات الرغبة، فإشكالية

37. *Ibid*., P. 217.

الخلاص، لا تتضمن التفكير المباشر في الحاجيات، أو الشهوات، أو الغرائز، أو الميولات، لأن الخير الذي يهمنا في إطار مطلب الخلاص، يتعلق بفكرة الجماعة بدلالتها الروحية، التي لا يمكن للمعجم الطبيعي استيعابه أو التعبير عنه، أما المفهوم الثاني الذي ينبغي التخلي عنه، رغم ما في ذلك من صعوبة، فهو مفهوم الإرادة، على اعتبار أن هذه الأخيرة تترجم مقاربة طبيعية لعلاقة الإنسان مع محيطه، إن الإرادة في ارتباطها بموضوعات محددة، إنما هي التعبير عما «تريده الطبيعة الطبيعية من خلالنا»[38] و بالتالي فهي تطمس الطابع المعتم وغير الملموس للجانب الروحي في الإنسان، الذي حتى في هوة الخطيئة، ترتسم في وعيه أحاسيس ممانعة، وشعور بعدم وضوح إرادته لما يفعل، فتصور الإرادة كخيط رابط بين مريد وبين موضوع إرادة،يغفل دقة وتعقد النزوع الإنسانيين.

إن خلاص الإنسان ينبغي أن نبحث عنه في إطار خطاب غير تشيئي، يستعيض عن علاقة الذات بالموضوع، وعن الرغبة بالمرغوب، بعلاقة الشخص بالجماعة، لا من حيث إن أحد أطراف هذه العلاقة يرغب أو يريد الطرف الآخر، وإنما من حيث إن وجود الطرفين متضمن في الآخر بفعل تشابك وجودي عميق بينهما، فعلاقتهما لا تتم في اطار تراجح صراعي بين قوتين، إحداهما تريد اشتمال الأخرى، بل في إطار توحد وتداخل يتجاوز ثنائية الإرادة أو اللاإرادة، الرغبة أو النفور، و الأسبقية أو الأولية.

19. في معيقات الإيمان والطريق نحو الخلاص

لكن تخطي وضعية الخطيئة لا يتأتى بشكل سلس وتلقائي، على اعتبار أن هذه الوضعية تحمل مجموعة من الإعاقات التي تحول دون استعادة هذه الذات الضالة والمنعزلة. وأول هذه الإعاقات يكمن في ذلك التوتر العميق في ذاتية المخطئ التي تمرست على وضع مسافة فاصلة بينها وبين الجماعة بفعل إحساس بالتفوق والفرادة، مما يصعب عملية العودة إلى حاضنة الجماعة، حيث تبدو هذه الأخيرة عامل تشويش على فعل المخطئ، لكونه لا يتماهى بشكل مباشر مع منطق هذه الجماعة، ومع عدتها المعيارية، فهي على هذا الأساس لا تلعب دور المرجع التوضيحي للفعل، بقدر ما تعبر على الغريم المخالف الإمكاني، وهذا ما يجعل ذاتية المخطئ متورمة داخليا بفعل عدم

38. *Ibid.*, P. 221.

رضا على الفعل الجائر، ومهتزة خارجيا بفعل عدم الثقة في الآخر المشتبه وهو ما يجعل حسب رولز «جذر وجود الخطاء ذاته، مضطربا وقلقا»[39].

ينضاف إلى هذه القلق تجاه جدوى العودة الى حضن الجماعة، جهل جوهري قبالة المرمى النهائي للعودة والانتماء، أقصد الإله من حيث هو مصب الجماعة ومنبعها، فمهما فعلنا وبذلنا من جهد، هناك صمت أنطلوجي عميق يقابل هذا الجهد وتلك الأفعال. إن المخطئ لا يمكنه ان «يعرف» قيمة محاولاته إلا من خلال وضعية تواصلية ملموسة، يعبر من خلالها هذا الإله على نفسه بشكل فعلي ومباشر، ومن هنا فإن الحضور الإلهي لا بد أن يتم في صورة انكشاف تواصلي، ووحي مباشر وليس وحيا متواترا[40]. ولذلك فإن الثيلوجيا الطبيعية، بكل حججها لا يمكنها أن تعوض هذا الاتصال، إن حججها تظل مجردة لا تأخذ طابع التجربة الشخصية، ولذلك يظل الصمت الإلهي، يمثل صعوبة فعلية أمام جهد العودة والاستعادة لعلاقة الشخص بالجماعة « يظل الإله مجهولا، ولذلك يستمر الإنسان قبالته في حالة عماء وجهل»[41].

هذا الجهل يفرز إعاقة ثالثة، تتمثل في التصورات المغلوطة حول الإله، إن المذنب لكي يتفادى ثقل الصمت الأنطلوجي، يعمد الى تأثيث الفراغ الذي يواجهه من خلال إسقاطات تخلط كل أوراقه، وتزيده ابتعادا واقصاء، فهو ينظر إلى أن ما يعانيه نتيجة عقاب إلهي للخطيئة، متصورا الإله في حالة غضب وتربص به، ناحتا بذلك صورة غير حقيقية عن الكمال الإلهي، الذي لا يتناسب مع النمطية التبسيطية، التي تجعل الخطيئة فعلا استفزازيا لذات أخرى، عوض أن تنتبه إلى أن ما يبدو عقابا خارجيا ووارداً، لا يعدو أن يكون أحد نواتج الخطيئة ذاتها، حيث يمكن تصور العقاب كإحساس بوضعية الخطيئة، وكإفراز ذاتي لهذه الأخيرة. «إن التعرض للغضب الإلهي - يقول رولز- ليس هو الوقوع بين يديه into his hands والتعرض لعقاب موجب منه، بل هو الوقوع من يديه fall out of his hands. بحيث نُترك لعزلة الخطيئة وهي تنتج عذاباتنا»[42].

39. *Ibid*., P. 223.

40. من المهم العودة إلى فكرة الوحي لدى لوك، لمعرفة المؤثرات المسيحية العالقة بليبرالية رولز رغم مواربتها وتلويناتها المختلفة عبر مسار مشروعه الفلسفي.

41. *Ibid*., P. 224.

42. *Ibid*., P. 226.

هـذا الإسـقاط المتوهـم لذواتنـا عـلى الـذات الإلهيـة، قـد يجعلنـا نتصـور هـذه الأخـيرة متعاليـة عـلى أفعالنـا، ولا مباليـة بسـقوطنا، عـلى اعتبـار أنهـا ذات لا تتأمـل سـوى في كمالهـا المطلـق الـذي لا تشـوبه أي نقيصـة، ويمكـن أن نسـتحضر النمـوذج الأرسـطي في هـذا المضـمار، حيـث إنـه يقـدم تصـورا يفـرغ العلاقـة مـع الإلـه مـن كل المكونـات الجزئيـة والشـخصية، فهـو بذلـك يقـدم الصـورة المعكوسـة للتوجـه السـابق، لكنـه ينتـج بنفـس القـوة تصـورا معيقـا أمـام عـودة المذنـب.

ينجـم عـن التمثـل المغلـوط للحضـور الإلهـي، علاقـة زائفـة وتائهـة معـه، وعـلى الخصـوص مـن خـلال إضفائنـا عليـه صفـة الغضـب، التـي تجعلنـا ندخـل معـه في علاقـة مسـاومة، تتضمـن السـعي إلى خلـق وضعيـة نأخـذ فيهـا أقـصى مـا يمكـن مقابـل أقـل مـا يمكـن أن نعطـي، وتُعـد في هـذه الحالـة صـورة العقـد الاجتماعـي كـما عرفـه تومـاس هوبـس، أحـد أشـكال هـذا المنطـق الربحـي في العلاقـة مـع الجماعـة، التـي تصبـح مجـرد أداة قائمـة عـلى نجاعـة الخـوف والمسـاومة باسـمه، وهـو أيضـا مـا تجـري عـلى منوالـه الأسـاليب الطقوسـية الإسـتجدائية، التـي تعـبر أيضـا عـلى فكـرة المسـاومة المقرونـة بالخـوف، التـي تجعـل في واقـع الحـال، الفـرد أكـثر انكفـاء عـلى ذاتـه، وانشـغالا بمصيره الخـاص، وهـذا مـا يعنـي مزيـدا مـن العزلـة والابتعـاد، إن ذرات هوبـز الاجتماعيـة، في رأي رولـز الشـاب، هـي «حزمـة مـن الكراهيـة والغـرور»[43].

أن نتصـور الإلـه والجماعـة كـشركاء علاقـة مسـاومة، يجعلنـا نختـزل الخـلاص في فكـرتي الجـزاء والاسـتحقاق، اللتـان هـما في واقـع الحـال إعاقتـان تحـولان دون معرفـة جوهـر الجماعـة والإلـه معـا، فتجعلنـا ننزلـق أبعـد فأبعـد، عـن طريـق العـودة إلى انتماءاتنـا الروحيـة، المتعلقـة بالشـبكة الكونيـة القائمـة بـين الأشـخاص، التـي يمكنهـا أن تخـرج المذنـب مـن وجـوده المغلـق، وتفتحـه عـلى غيريـة إنسـانية وإلهيـة حقيقيـة. إن كل الإعاقـات السـابقة الذكـر، تظهـر المذنـب ككائـن غـارق في ذاتـه، فحتـى وهـو يسـعى إلى وصـل علاقـة مـا مـع الغـير، سـواء الإلـه أ والجماعـة، فإنـه لا يسـتحضر إلا نفسـه، والحـال ان الخـلاص لا يسـتطيعه الفـرد المنقطـع إلى نفسـه، والمقطـوع عـن غـيره.

إن الدخـول في الإيمـان مـن حيـث هـو تحـول Convertion، مـن حالـة سـابقة الى حالـة جديـدة تشـبه ولادة ثانيـة، تعتـبر علاجـا فعليـا لهـذا الأنـا البغيـض الـذي يسـمم كل محـاولات العـودة الى الجماعـة وإلى الإلـه عـبر مسـالك مغلوطـة، إن هـذه التجربـة هـي اسـتحضار لجدليـة

43. *Ibid*., P. 227.

الـذات الإلهيـة، في كمالهـا ورحمتهـا وعلوهـا ونزاهتهـا، مـع الـذات الإنسـانية في نقائصهـا وانحطاماتهـا، وانحطاطهـا، فهـذه الصدمـة تجعـل الأنـا يتـلاشى ويخـرج مـن انغلاقـه المميـت، لـكي يتحقـق لـه وعـي جديـد بالعطـاء الإلهـي، الـذي لا يسـمح بـأي شرعيـة لفكـرة الاسـتحقاق، مـادام كل مـا يوجـد في الحيـاة الإنسـانية هـو عطيـة إلهيـة، ونعمـة تسـتوجب الشـكر، عـوض المسـاومة والمرابحـة. إن الأنـا يبـدو متفـككا وسـطحيا Flat أمـام الوجـود الإلهـي، وهـذا مـا يؤهلـه للاندمـاج في جماعـة لا يحدوهـا التنافـس والمغالبـة والتفـاوت، بقـدر مـا يجمعهـا الإيمـان « ويسرهـا الشـكران والحمـد»[44]. rejoicing in thanksgiving.

ولذلـك فـإن هـذه الجماعـة لا توفـر أي مجـال خصـب لتنامـي الكبريـاء، الـذي يعـد العائـق الاجتماعـي والثيلوجـي الأسـاسي في عمليـة الحيلولـة دون تشـكل هـذه الجماعـة الروحيـة، التـي يراهـا رولـز عنوانـا للخـلاص. إن الايمـان بهـذا المعنـى هـو انفتـاح وترابـط، إنـه مـشروع عـام يهـم البشريـة جميعـا لأجـل أن تتخلـص مـن مأسـاة الوجـود المذنـب، الـذي يفتـت الجماعـة البشريـة، ويغرقهـا في خضـم مواجهـات لا ينتـصر فيهـا أي طـرف، و في كلمـة، إن الإيمـان هـو بنيـة وجوديـة تجعـل كل النـاس في معيـة وصحبـة Togetherness، تتغيـا خلـق مجـال يترجـم قيـما أخلاقيـة، تخلـص الانسـان مـن نزوعـات الإنيـة ووحشـتها، بـل وتوحشـها أيضـا.

لم نجـد بـدا مـن الإنصـات مليـا لرولـز الشـاب، مـن جهـة لأن هنـاك ملامحـا أخـاذة في هـذا التصـور الثيلوجـي الغـارق في الحاجـة إلى الجماعـة، بحيـث نجـده يقـرأ التجربـة الدينيـة في وظيفتهـا الاجتماعيـة المنفتحـة، التـي تضفـي عـلى المجتمـع نوعـا مـن القداسـة، وخصوصـا حينـما نسـتحضر تعالـق هـذا الاجتـماع القائـم عـلى أسـس أخلاقيـة، مـع ذات إلهيـة تتصـف بالرحمـة والتسـامح، ثـم مـن جهـة أخـرى لأن الملامـح المميـزة للنظريـة السياسـية تجـد الكثـير مـن أصولهـا البعيـدة في هـذه الـبراءة الثيلوجيـة لرولـز الشـاب.

20. الرِّدَّةُ وبواقِي الإِيمان الرُّولزي

غـير أن هـذه الـبراءة سرعـان مـا سـتعرف هـزة عميقـة، حيـث سـتنتهي الرحلـة الإيمانيـة لرولـز لحظـة أزمـة ومراجعـة شـكية إلى التخـلي عـن الإشراك المبـاشر للإلـه في تبريـر بنـاء الجماعـة البشريـة السـوية والمتعايشـة، التـي سـتأخذ صـورة مجتمـع العدالـة، ولكـن دون التخـلي عـلى فكـرة قداسـة هـذه الجماعـة ذاتهـا، بحيـث سيسـعى رولـز إلى التعبـير عنهـا مـن خـلال معجـم علـماني، يقـدم مـبررات جديـدة لنفـس الخلاصـة الاسـتدلالية تقريبـا.

44. *Ibid*., P. 241.

يقـدم لنـا رولـز هـذه النقلـة بشـكل مختصـر في وصيتـه الدينيـة إن صـح أن ندعـو تلـك الورقـات الخاصـة التـي تـم اكتشـافها بعـد وفاتـه، حيـث يبـوح لنـا عـما تبقـى مـن قناعاتـه الثيلوجيـة، ومـا انهـار بفعـل صدمـات وتحديـات الواقـع، والاسـتعمال الحـر لملكـة النقـد، فلنحـاول أن نتابعـه في هـذه الرسـالة ذات النـبرة الشـخصية والحميمـة الواضحـة، التـي تجعلهـا في بسـاطتها وشـفافيتها، علاقـة أخلاقيـة وشـخصية بـين مفكـر وبـين قرائـه.

رغـم انطـلاق رولـز مـن التأكيـد عـلى خصوصيـة القناعـات الدينيـة، خصوصـا إذا كانـت التجربـة الدينيـة والتربيـة التـي تلقاهـا لا تخـرج عـن المعهـود والمألـوف الـذي لا يمثـل بسـطه والتعريـف بـه أي فائـدة تذكـر للقـارئ، لكـن لأن الحيـاة الروحيـة لرولـز سـوف تعـرف تحـولات مفاجئـة، فإنـه يبـدو في هـذه الرسـالة كـما لـو أنـه يحـاول مـن خـلال عمليـات اسـتبطانية، أن يفهـم ـ لذاتـه قبـل كل شيء ـ تفسـير واسـتيضاح مـا اهتـز في دواخلـه، وهـو الأمـر الـذي يعتقـد رولـز أنـه لا يمكـن أن يتحقـق إلا مـن خـلال اسـتعادة وحـكي سرديـين للوقائـع، بيـد أنـه لا يصـح أن نعـد ذلـك إدراكا وفهـما كامـلا لمـا حـدث، فلقـد ظـل رولـز يسـتحضر باسـتمرار ذلـك البعـد الغامـض للحيـاة الروحيـة : « كثـيرا مـا تسـاءلت عـن سر تحـول اعتقـاداتي الدينيـة»[45]. يكتـب رولـز في خُلـق الباحـث عـن الحقيقـة، والمفكـر الـذي يتخـذ مـن حياتـه الشـخصية، مـادة للاشـتغال النظـري.

ويسـجل في هـذا الصـدد ثـلاث وقائـع يعدهـا عامـلا قويـا في حـدوث تحولـه العقائـدي: أول هـذه الأحـداث، والتـي بالمناسـبة حدثـت جميعهـا في غمـرة السـنوات الأخـيرة مـن الحـرب العالميـة الثانيـة، حيـث شـارك رولـز متطوعـا داخـل جيـوش الأحـلاف، حـدث وأن أثـارت خطبـة ألقاهـا أحـد القساوسـة اللوثريـين، كنـوع مـن المواسـاة والدعـم الروحيـين للجنـود والتـي أكـد لهـم مـن خلالهـا أن الإلـه سـيحميهم مـن رصـاص العـدو، بينـما سـيوجه نيرانهـم الى نحـور الأعـداء، وقـد مثـل ذلـك اسـتفزازا اسـتثنائيا لغضـب رولـز، حيـث شـعر وهـو الجنـدي المشـارك فعليـا في مجريـات الحـرب، أنـه مـن غـير اللائـق اسـتعمال الديـن، بهـذا الشـكل الرديئ والفـج، حتـى ولـو تعلـق الأمـر بمواسـاة المؤمنـين. أمـا الحـادث الثـاني فيتعلـق بمـوت أحـد أصدقائـه بكيفيـة تُظهـر اعتباطيـة الـشرط الإنسـاني، حيـث إنهـما تطوعـا معـا، اسـتجابة لطلـب قائدهـما لأجـل تنفيـذ مهمتـين: إحداهـما مصاحبـة الكولونيـل في دوريـة اسـتطلاعية، والأخـرى تتعلـق بالتـبرع بالـدم لأحـد الجرحـى، ولأن رولـز كان لديـه نفـس صنـف الـدم المطلـوب، فقـد كانـت المهمـة الثانيـة مـن نصيبـه، بينـما كانـت المهمـة الأولى

45. *Ibid*., P. 262.

والتي انتهت بموت المستطلعين معا، من نصيب صديقه. وأخيرا هناك الحدث القاصم في الحياة الروحية لرولز، متمثلا في الهلوكوست، الذي تناهى إلى علم المشاركين في المعارك بشكل متأخر وتدريجي، وخصوصا من خلال أفلام تسجيلية كانت تعرض على الجنود، حيث تمت معاينة قمة التوحش والشناعة التي يمكن أن تصل إليها الطبيعة الإنسانية.

إن هذه الأحداث جميعها دفعت رولز إلى إعادة التفكير في تجربة الصلاة والدعاء، التي تعد تجربة عميقة، كما سبق الإشارة في عرضنا لمضامين الرسالة حول الخطيئة، وحيث يرتبط الشخص في نوع من الاستحضار الشخصي بالإله، لقد تساءل رولز تحت وقع الصدمة على جدوى وأخلاقية طلب الخير والأمان لأنفسنا ولمن نحب، بينما تُرك ملايين الناس يواجهون مصيرهم دون أي تدخل عُلوي، وحيث بدا هذا الشر القائم والمؤلم غير مبرر تماما، فلقد كان بإمكان إبراهام لينكولن أن يجد تبريرا لحرب الانفصال الأمريكية، باعتبارها تكفيرا عن خطيئة الاستعباد التي شارك فيها الجميع، لكن في حالة الحرب العالمية الثانية ومذبحة الهلوكوست لا تسعفنا تبريرات من هذا القبيل، وحينئذ تثار مسألة العدالة الإلهية، حسب رولز بشكل جدي : « إن التعامل مع التاريخ كتجسيد للإرادة الإلهية، يفترض أن هذه الإرادة تنسجم مع ما لدينا من أفكار أساسية حول موضوع العدالة»[46] فإما أن نتخلى عن فكرة العدالة الأساسية في معناها البين، أو نتجنب اعتبار التاريخ إرادة عُلوية قصدية، ويبدو أن رولز قد اختار الطرح الثاني.

يتعلق الإشكال الذي عاشه رولز على المستوى الديني بالمضامين الأخلاقية لبعض التصورات الدينية حول الإله، ولكنه لم يطل حسب قوله أبدا البعد الأنطلوجي والوجودي له. إن تصورات من قبيل الخطيئة الأولى، أو التقديرات الإلهية، أو الخلاص القائم على الانتماء إلى فرقة ناجية، وكل هذه الأفكار التي تقاسمها القديس أوغسطين وكالفان ولوثر وغيرهم، تتضمن أنانية لا إنسانية، بحيث تسم بصفة العدالة أحداثا معينة، لمجرد أننا استثنينا منها، فالنجاة بدلالتها الدينية، التي تعد نعمة تخص صفوة قليلة وتحرم منها غالبية عظيمة، لا تعبر عن إعلاء واحترام للذات الإلهية، بقدر ما تخلق تشويشا أخلاقيا عليها. بل إن تصورات مرتبكة كهذه، تؤكد على أن أغلبية الناس لا يكلفون أنفسهم النظر في ما يعتقدون لكي يخلصُوا لما يتضمنه من تناقضات : « إن

46. *Ibid.*, p. 263.

الديـن - يكتـب رولـز - لا يعـدو أن يكـون بالنسـبة إليهـم قناعـات ومصـدرا للمواسـاة والراحـة في الأزمنـة الصعبة»[47].

هـذا الايمـان الأعمـى، خصوصـا حينـما يرتبـط بديانـة خـلاص، تريـد الهيمنـة عـلى روح وجسـد أتباعهـا، مثلـما هـو حـال المسـيحية، عـلى خـلاف الديانـات المدنيـة التـي لم تتجـاوز العمـل عـلى التأهيـل الأخلاقـي للمواطـن مـن أجـل تسـهيل اندماجـه في المسـتوى المـدني للجماعـة، تاركـة لـه هامشـا كبـيرا مـن حريـة التفكـير في الشـؤون الأخـرى، سـيجعل الديانـة المسـيحية تسـعى الى اسـتعمال أدوات السـلطة السياسـية لحمايـة وخلـق جماعتهـا الدينيـة، وهـذا مـا ترجمتـه محاكـم التفتيـش في قسـوتها وبشـاعتها التاريخيـين، وهـي المظهـر العـدواني الـذي لا يتـماشى مـع مـا يعـد إحـدى ركائـز الأخلاقيـة الحديثـة، أقصـد حريـة الاعتقـاد والتفكـير، خصوصـا بعـد أن ترسـخت عـلى شـاكلة مؤسسـات تفصـل بـين الديـن وبـين الدولـة، وهكـذا بـدت المسـيحية باعتبارهـا عائقـا حضاريـا يناقـض المظاهـر الحداثيـة للمجتمـع المعـاصر، كـما أن هـذا المنطـق الكنائـسي، سـيخلق جماعـة غريبـة عـلى روح المسـيحية ذاتهـا، حيـث إن الوشـائج الروحيـة بـين أفرادهـا، سـتتحول الى عقـالات تربـط النـاس بعضهـم ببعـض عـلى نحـو إكراهـي، مـما يجعلهـا تفتقـد إلى الـروح الشـخصية في وجودهـا المنفتـح عـلى النحـو الـذي تصـوره رولـز في الرسـالة.

بـل إنـه سيشـجع الـروح الفرديـة الضيقـة، بحيـث يتحـول الخـلاص إلى دُربـة ومكـر شـخصيين، يقومـان عـلى التـصرف لأنفسـنا حسـب ميـزان قـوى الجماعـة الدينيـة، وهـذا مـا سـيجعل الديـن بأكملـه يتحـول إلى نظـام مرابحـة، يسـعى كل طـرف فيـه لـكي يجعـل نفسـه مسـتفيدا الى أقـصى حـد، دون أن يكـون عليـه بالـضرورة الاهتـمام بخسـارة الآخريـن، وذلـك عـلى غـرار الأنظمـة التجاريـة التـي لا يضيرهـا أن يكـون هنـاك خاسريـن إذا كان هنـاك مـن رابحـين.

عـلى خـلاف هـذه التصـورات الإحراجيـة، التـي تربـك المتديـن فيـما هـي تسـعى الى الدفـاع عنـه وحمايتـه، سُـيعجب رولـز كثـيرا بطـرح بـودان [48]، الـذي اسـتطاع أن يـزاوج بـين الحفـاظ عـلى دينـه الأصـلي، وبـين القبـول بمبـدأ التسـامح واحـترام الديانـات الأخـرى، فلقـد اعتـبر أن كل ديـن إلا ويحمـل في طياتـه عوامـل تصالحيـة وتوافقيـة مـع الـذات، ومـع باقـي

47. *Ibid.*, P. 264.

48. جون بودان Jean Bodin (1529-1596) الفيلسوف ورجل القانون الفرنسي الشهير، صاحب الكتب الستة للجمهورية Les Six livres de la République.

الجماعات الأخرى، ولذلك فإن جميع الديانات يمكنها أن تتعايش مع بعضها البعض، إذا تخلينا على نظام المقايسة الذي ينتهي إلى تفضيل دين على آخر، وبالتالي إذا امتنعنا عن السماح بقهر أحدهما لصالح الآخر، وركزنا على العناصر الإدماجية العامة داخل كل دين على حدة، وهذا الجانب المعقول في قناعات كل المؤمنين، يمكنه أن يساعدنا على بلوغ عقل عمومي صالح لأن يستعمل في المجال السياسي، دون الوقوع في صراعات تعصبية عمياء، لا يمكنها أن تعبر على حقيقة أي دين.

لكن تصور بودان باعتباره دعوة للتصالح الديني، يبقى مع ذلك غير قادر على استيعاب الطرح الإلحادي، على اعتبار أن هذا الأخير في تقدير بودان حينما ينكر الوجود الإلهي، فهو ينفي في الآن ذاته أساس كل المعايير الأخلاقية، غير أن هذا الاستنتاج في رأي رولز لا يكون ضروريا، إلا حينما نجعل الإله هو أساس هذه المعايير، لكننا إذا ما انطلقنا من أن هذه الأخيرة تجد تصديقها في العقل الإلهي، أو على أساس العقل وحده، فإن الوضع يتغير في هذه الحالة بحيث يجوز في هذه الحالة إنكار الوجود الإلهي، مع الاستمرار في قبول المعايير الأخلاقية "إن ذلك سينتهي الى نفي العقوبات الإلهية، وليس هذه المعايير الأخلاقية"[49].

في هذه الحالة يتحول مثار النقاش من مستوى الإرادة إلى مستوى العقل، فلنا أن نتصور العقل الإلهي متفوقا بشكل لا محدود على العقل الإنساني، ولكن هذا لا يمنع أنهما، وعبر مسارات مختلفة، سيؤسسان لنفس الأحكام ولنفس القيم. إن هذا التصور يجعل استحضار الوجود الإلهي، لا يقتضي منا التخلي عن البعد الكوني للعقل نفسه، وإلا سيصبح الإيمان عاملا ينسف أساس معقولية الخطاب، وبالتالي ينقض أساس قيمة الحقيقة . وهكذا فإن العقل العلمي وهو يفكر في معقولية الظواهر الاجتماعية، سوف لن يتخوف من وجود آليات عقلية غريبة أخرى، تجعل مثلا ما يبدو عدالة عند الناس في العقل الأول، ظلما بالنسبة للعقل الثاني، والعكس بالعكس، بل إن أحكام هذا العقل ستصبح مستقرة وثابتة، سواء تمت مقاربتها من منظور عقل الهي – ديني – أو من خلال أدوات عقل إنساني – ذو طابع علماني، فبدون هذا " المضمون الثابت للتفكير" يصبح الفكر لاغيا.

على أساس ما سبق يعتبر رولز إن هناك إمكانية للتسامح مع الإلحاد، دون الوقوع في محذور نقض أسس الأخلاق، فإيمان الشخص أو عدمه لا يطرح مشكلا على

49. *Ibid*., p. 267.

المستوى السياسي، لأنه يمثل طريقة أخرى في تبرير نفس القيم الأخلاقية المعقولة الحاضرة في جميع الديانات، وشكل مختلف من التفكير، ومادامت الديانات تعاقب الأفعال وليس الأحاسيس والأفكار، فينبغي ألا يطرح الإلحاد أي مشكل للديني، لكونهما معا يدافعان على نفس القيم المعقولة.

هكذا تصبح الجماعة التي يراهن عليها رولز بعد هذه الأزمة، ذات طابع سياسي متصل بأخلاقية معقولة، عوض الرهان على قوى متعالية يمكنها أن تمثل رابطا ثيلوجيا بين الأشخاص، وبالتالي إن الأساس الذي ينبغي التركيز عليه في خلق مجال سياسي متماسك وحامل للقيم الأخلاقية هو العقل واستعمالاته الشرعية في بناء الاستدلالات والتصورات، التي يمكن أن تحصل على نوع من الإجماع المتنور، الذي يقوم على الاقتناع الواعي للمواطن، وليس على إرادة عُلوية لا يمكن تبريرها دائما، ولا ضمان الإجماع الكوني حولها. ولأن روح هذا المجتمع المنسجم هي العدالة، فإن هذه الأخيرة ينبغي التعامل معها في تناظر عميق مع مفهوم الحقيقة، باعتبارها ما ينتج بفعل جهد في استعمال العقل بشكل سليم، عوض اعتبارها نعمة تنتج على إرادة تتجاوز حدود العقل الإنساني.

إن المدينة التي ستصبح غاية مشروع رولز النظري منذ الآن، لن تكون مدينة قدّيسين، فهؤلاء لا حاجة لهم بالعدالة، ولا مدينة استئصاليين، سواء بدوافع دينية أو إلحادية، بل هي بالأحرى مدينة توافقات، تفسح للجميع مكانا يحترم الخصوصية المذهبية والعقائدية، مع شرط واحد يتمثل في القبول بالعقل من حيث هو آلة ربط جماعية، حينما يستعمل بشكل سليم، كحكم ومرجع للفصل في كل ما يعرض داخل هذه الجماعة من مواجهات وتناقضات. إنها مرحلة "نظرية العدالة"، مرحلة مجتمع القواعد لا مجتمع العقائد.

الفصل الثاني
نظريةُ العدَالة
الأورغانُون السّياسي

1. العدالة كإنصاف بعيدا عن منطق التعاقد ومفهوم التبادلية الضيقة

إن انتقالنا الى مرحلة إصدار كتاب «نظرية في العدالة»، لا يفسر القطيعة التامة مع مرحلة شباب رولز، الذي تقاسمته المؤثرات الثيلوجية ومنهجية الفلسفة التحليلية، سواء من جهة إشكالاته النظرية التي اشتغل عليها، أو معجمه اللغوي الذي متح مفرداته من هذين التيارين المتباعدين منهجا ومضمونا، الأمر الذي جعل كل مقالاته في هذه المرحلة موسومة بروح الأزمة وقلقها، حيث نجده يظهر جهدا حثيثا لأجل إيجاد مخرج للتوتر القائم بين قناعاته الأخلاقية وبين التحديات المنهجية التحليلية، وهي نفسها المهمة التي استمر رولز في تعميقها في مرحلة النضج إبان سبعينيات القرن الماضي، على الأقل على مستوى الإصدارات.

بل يمكن القول إن نفس المشروع النظري لرولز كان يتلبس لحظات تجريبية متعددة، ومن هنا تحولاته السريعة على المستوى الشكلي، فمرة يطالعنا بلغة متدينة حاملة بجماعة كونية كبرى تتشكل بفعل عناية إلهية، وأخرى نجده يحلل المبادئ الاجتماعية بحس فلسفي تجريدي يتجنب بقوة إثارة أي مصطلح حامل لأخلاقية سابقة على أنظمة التوافق، ولكن مع ذلك تظل فكرة العدالة ثابتا نظريا لم يحد عنه رولز، سواء فكر وعبر بلغة السماء الثيلوجية، أو بعبارات وصفية ملتصقة بالمجال الاجتماعي الضيق.

يتبدى هذا التجريب بشكل واضح في مقالة صدرت سنة 1958 [50] «العدالة كإنصاف»، حيث نجده، قد صاغ تقريبا خلاصته الفلسفية حول مبدأي العدالة، لكن على أساس منطق مختلف بشكل يكاد يكون جذريا على مستوى الصورة الاستدلالية

50. J. Rawls, “ Justice as Fairness”, The Philosophical Review, Vol. 67, No. 2 (Apr., 1958), pp. 164-194

لنفس المبدأين في عمل 1971. فإذا كان رولز السبعينات يقدم نفسه كمفكر داخل تقليد نظريات العقد الاجتماعي، فهو في هذا المقال يعتبر أن مبدأي العدالة ينبغي أن يبرر بعيدا عن فكرة العقد، بحيث يلزم ألا نسعى إلى خلق سلط عليا، او نظام أعلى للقرار الإداري Higher order adminidtrative decsion " [51]، بل علينا ألا نفترض استدعاء جملة من الكفاءات التداولية الضرورية لإقامة علاقة تعاقدية، بكل ما يتضمن ذلك من افتراض أخلاقية سابقة وضامنة لفعل التوافق نفسه .

عوضا عن ذلك يدافع رولز على نمط أكثر صورية في تبرير مبدأي العدالة، من خلال افتراض أنهما معنيين فقط بمجال الممارسة المحددة بقواعد أو مبادئ المؤسسات الاجتماعية، التي تحول دون اعتباطية الممارسة الاجتماعية، لكن دون افتراض أي أساس أخلاقي بالمعنى التقليدي لمطالب هذه القواعد، وهذا ما يجعل الأشخاص المعنيين بهذه القواعد يقيمون اختيارهم بحس المرابحة، الذي كان يعده رولز فيما مضى، عائقا أمام تشكل الجماعة الإنسانية.

إنه تقليد يمتد الى اليونان، بحيث يجعلنا نتناول العدالة بمعزل عن أخلاقية المروءة والعطاء والمحبة والغيرية "حيث تدرك العدالة كتوافق بين أنانيين عقلانيين، يتعلق استقراره بميزان قوى وبتشابه في الظروف"[52]. في هذه اللحظة يجد رولز طرحه النظري أقرب ما يكون، من جهة المبدأ العام، إلى ما دافع عليه غلوكون Glaucon في كتاب محاورة أفلاطون، او تيوسديد Thucydide في كتاب حرب البولوبنير، لكن بشرط عدم افتراض قيام الطرح الرولزي على نظرية عامة حول الدافعية الإنسانية.

يسعى رولز في هذا المقال إلى إفراغ خلفياته النظرية قدر الإمكان من الافتراضات الأخلاقية، وذلك لكي يُجنب نفسه مآخذ المدرسة التحليلية، مما يدفعه في هذه المرحلة إلى اعتبار مبدأي العدالة نوعا من النظام الأعلى للعب، الذي يركز على إمكانية التوافق حول تنظيم ممارسة اجتماعية من خلال قواعد يمكن قبولها من كل الأطراف «يمكن للمرء - يقول رولز- إذا ما أراد، تصور مبدأي العدالة كحل لنظام أعلى للعب highest order game الذي يركز على تكييف الموضوع من خلال سيرورة محددة للتداول»[53]. يتحول المطلب النظري لرولز في هذه اللحظة، نحو تأصيل عام لكل أنظمة الألعاب أو

51. *Ibid*., p. 186.

52. Ibid., P. 174.

53. *Ibid.*, P. 176.

الممارسات الجزئية داخل نظام أعم، يكتسب قوته فقط من كفاءته الإجرائية في التنظيم والتحكيم العام، في كل ما تطرحه هذه الممارسات من صعوبات تنظيمية.

لقد حاول رولز في هذه العتبة الفاصلة من مشروعه أن يمحض طرحه حول العدالة من كل شائبة معيارية بالمعنى الأخلاقي، إلى حد بدا معه يتجنب بشكل شبه عُصابي، أي اختلاج عاطفي يختلط بمفهوم «العدالة كإنصاف»؛ فالعدالة بهذا المعنى ينبغي أن تقارب كمجرد نظام محكم من القواعد المؤسسة نظريا انطلاقا من تصور الإنسان أو بالأحرى الشخص، كذات تتميز بالعقلانية والأنانية، ولذلك فمعيار هذه القواعد سيظل ذا طابع أفقي، لصيق بمبدأ التبادلية، دون استحضار أي من معاني الفضيلة بدلالتها الكلاسيكية. ويبدو هذا التطرف التجريدي المسطري، الذي يعاند كل صور الأخلاقية الجوهرية Substantif، بشكل واضح حينما يدعونا رولز إلى وجوب فهم أمر الأخلاق في هذا الإطار حسب نموذج أخلاقيات الالتزام بين الشركات، حيث يقتضي ذلك الخضوع لمقتضيات بنود الالتزام حتى ولو كان الأمر ضد مصلحتنا.

إن ما يبحث عنه رولز بهذه النزعة التجريدية، التي تناقض بشكل كامل تصوراته الثيلوجية السابقة إنما هو الاحتراز الكامل للنظرية الأخلاقية من الوقوع في التماهي مع مضامين مجسدة لما هو مقبول أخلاقيا في اطار حساسية محددة مسبقا، لأن ذلك سيعرض مبدأي العدالة الى الوقوع في هلامية النزعات العاطفية، التي لا تصلح لأن تمثل مرجعية واضحة يحتكم إليها، هكذا نجده مثلا يعتبر أن المطلب الوحيد لتسويغ هذين المبدأين، لا ينبغي أن يتجاوز قابليتهما لنوع من الموافقة التبادلية، وما عدا ذلك من المظاهر الأخلاقية أو المشاعر الفاضلة، فهي لا تتجاوز أن تكون تدابير إضافية وكمالية غير ضرورية، فالإحساس بالوفاء، أو الاعتراف بالجميل، أو الشفقة كلها لواحق لتصور العدالة كإنصاف ولكنها ليست ركائز تأسيسة. ومثل هذا الخلط بين البعد المسطري لتصور العدالة، وبين البطانة الأخلاقية المصاحبة، هو ما وقعت فيه فلسفة هوبس، حينما خلطت بين الأخلاق الطبيعية وقوانين العقل، رغم أن الأولى تقتضي افتراض مضامين سابقة على التوافق، فيما القوانين أو القواعد العقلية تعد آلة صورية لتنظيم هذا التوافق.

وفي نفس الإطار نجد رولز يحتاط لكل مداخل الحسية الأخلاقية، ويحاول أن يؤولها لكي تبدو مبررة على أساس صوري، فالألم مثلا أو افتراض المساعدة المصحوبة بهذا الإحساس، هي مجرد تعبير مسبق على الحاجة للمساعدة، اذا ما وقع الإنسان في نفس الوضع، وبالتالي إن مشاعر المشاركة الوجدانية تبرر على مستوى آخر غير أخلاقي

بالمعنى العاطفي[54]، وهكذا يمكن أن نظهر واجبات أولى تؤسس لفكرة الالتزام دونما الحاجة الى افتراض أخلاقية أولية، هذه الواجبات هي ما سيجسد لدينا ما يدعوه رولز بحس العدالة، الذي يبدو في تقديره كنوع من الكفاءة اللغوية التي تجعلنا نميز الإخلال بالقواعد بشكل شبه حدسي، بفعل الممارسة والتكرار للعب المنصف، إن هذا الحس ليس أفكارا محددة، ولا تعاليم بينة وواضحة، بل إنه الصورة المنطقية للاعتراف بالآخر كشخص، وما يقتضيه ذلك من مطالب.

هذا البعد الصوري للاعتراف بالتبادلية، يجعل طرح العدالة كإنصاف، يتمتع بجدارة تحكيميه في مجال الممارسات التعاونية، كما أنه يستبعد ويلغي من البعد التنافسي الذي لابد وأن يطرح في الممارسات الاجتماعية، إمكانية انفتاحه على جميع الاحتمالات، بما في ذلك المطالب القربانية. فهو على خلاف الطرح النفعي، محصن ضد هذه الاحتمالات اللاإنسانية، ولكن دونما الحاجة الى أخلاقية طبيعية لا يمكن تبريرها نظريا، ولا إلى تصورات ما ورائية تظل مجرد قناعات فئوية، إنما يستوجب ذلك فقط إحكام المقتضيات النظرية للإنصاف، التي تتمثل على الخصوص في مطلب التبادلية: العدالة هي تجريب المطلب في الاتجاهين معا. ثم مطلب الافتراق، الذي يفترض أن الوجود الشخصي للفرد لا ينصهر بشكل كامل في كيان أكبر منه، سواء المجتمع بالمعنى السياسي، أو الجماعة بالدلالة الدينية، على العكس من هذا إن النزعة النفعية غير محصنة ضد اختيارات من هذا القبيل، ذلك أن افتراض مبدأ المنفعة كإشباع، ومقاربة هذا الأخير في بعده الحسي المرتبط باللذة والألم، في إطار كمي مرتبط بأغلبية المجتمع فرضيات يمكنها مثلا أن تسمح، على الأقل بالتداول حول علاقة العبودية، وحتى وان رفضتها، كما هو حال كل النفعين من حيث هم ورثة للتراث الأنواري، فإن هذه النزعة تفتح مع ذلك بمبدئها الحسي للمنفعة بابا كهذا، يمكن بنوع من الدربة والمكر الاستدلالين أن يؤديا إلى تبرير علاقات شبه استعبادية، وهو ما لا يمكن حصوله في تصور العدالة كإنصاف، ذلك أن الطابع الصوري لمقتضيات الإنصاف، لا يسمح ولو بمجرد طرح الاستعباد للتداول والتفكير.

لقد بدا رولز في مقالة «العدالة كإنصاف» كأنما يسعى إلى أن يجد حلا للفلسفة الأخلاقية، لا أن يجعل هذه الأخيرة تقدم حلا للقضايا الأخلاقية والسياسية للمجتمع، فهو من جهة يبالغ في الاحتياط النظري، لكنه في جانب آخر يقدم تصورا فجا للمجتمع،

54. يحيل رولز في هذا الصدد إلى مفهوم معيار الألم عند فيتجنشتين الذي يعتبر أن هذا الإحساس هو مسألة تأويلية.

الـذي يبـدو كمجـرد شركات تتنافـس بطريقـة منصفـة، متناسـيا أن قضايـا العدالـة تطـرح دائمـا في سـياق ثقافـة محـددة؛ فتظلـم جـزء مـن المجتمـع يكـون إمـا باسـم معايـير ثقافيـة ذات عمـق تاريخـي سـابق عـلى التوافـق ومحـدد لـه، فتبـدو العدالـة عندئـذ كهويـة ثقافيـة تمـت خيانتهـا والاعتـداء عـلى مقتضياتهـا مـن طـرف فئـة مـن المجتمـع، أو أن هـذا التظلـم يأخـذ صـورة تشـكك ومؤاخـذة جذريـة لهـذه الثقافـة أو الهويـة ذاتهـا، وهنـا تصبـح العدالـة مراجعـة شـاملة، ومحاولـة تقديـم بديـل كامـل عـلى نمـوذج أعلـن عـلى فشـله داخـل هـذا المجتمـع المحـدد.

ولذلـك فسـؤال العدالـة حتـى وإن اقتـضى جهـدا نظريـا، فانـه سـؤال ينتمـي الى الحيـاة الواقعيـة للنـاس، فهـو بذلـك متجـذر في الطابـع الأمبريقـي بشـكل أصيـل، ومـن ثمـة فالإجابـة عـلى مثـل هـذا السـؤال، لابـد وأن تسـتحضر لـوازم تدبـير المجتمعـات الفعليـة، بـكل مـا يتضمـن ذلـك، مـن تفكـير في المؤسسـات الدوليـة، وفي المهـام التوزيعيـة والتشريعيـة والدسـتورية، الى غـير ذلـك مـن مقومـات المجتمـع الملمـوس، ولذلـك فـان الصوريـة المبالـغ فيهـا لأول مقـال يتحـدث فيـه رولـز عـلى العدالـة كإنصـاف، لا تبـدو مناسـبة لأسـئلة مثـل هـذه المجتمعـات.

2. كتاب نظرية العدالة ومواجهة الأزمة الثقافية لليبرالية

مـن هاهنـا إن مـا سـيحاول أن يقدمـه رولـز في كتـاب نظريـة العدالـة، هـو أكـثر مـن مجـرد تمريـن نظـري، إنـه سـعي فلسـفي لمواجهـة أزمـة مجتمعيـة ملحـة، تُعـرض الـتراث الثقـافي لمجتمـع مـا لمسـاءلة نفسـه، ولمراجعـة أسسـه العميقـة، إنهـا أزمـة تاريخيـة تلـك التـي واجههـا رولـز هـذه المـرة.

فـإذا كانـت الأزمـة الثيلوجيـة، انتهـت بعبـارة «إن دينـي شـأن شـخص لا يهـم سـواي»[55] وبالتـالي فهـي لا تهـم سـوى رولـز في أفقـه الوجـودي الخـاص، واذا كانـت الأزمـة المنهجيـة التـي طرحتهـا المدرسـة التحليليـة انتهـت ببنـاء أطروحـة صوريـة، تعـدل فكـرة القاعـدة، وفكـرة المعياريـة، فتميـز في الأولى بـين مطالـب القاعـدة، ومطالـب الحـالات الخاصـة التـي تدخـل تحـت حيـز هـذه القاعـدة، وتراهـن بالنسـبة للمسـألة الثانيـة، عـلى بنـاء معياريـة صوريـة يمكنهـا التحكـم في وضعيـات الممارسـة دون الاعتـماد عـلى أخلاقيـة جوهريـة مضامينيـة، وهنـا يبـدو رولـز غارقـا في عمليـة ايجـاد حلـول لإشـكالات أكاديميـة، فالأزمـة التاريخيـة ستسـتدعي بشـكل ملـح مـن جـون رولـز، أن يظهـر مـدى قـدرة الكفـاءة الفلسـفية

55. «My Religion is of interest only to me», ibid, p: 261.

للمواطـن المفكـر أن يوفـر للجماعـة أدوات نظريـة يمكنهـا أن تخـرج الأطـراف المتواجهـة، سـواء عـلى مسـتوى طبقـي متعلـق بأشـخاص منتمـين إلى وضعيـات اجتماعيـة متضـادة، أو عـلى المسـتوى التقاطبـي العـام الـذي يضـع الشـخص قبالـة الدولـة، مـن حيـث هـي سـلطة عليـا؛ مـن حالـة المواجهـة إلى وضعيـة التصالـح والتوافـق، والتعـاون المنصـف.

ولقـد عـاش المجتمـع الأمريـكي مـن حيـث هـو حامـل واقعـي لوعـود الـتراث الليـبرالي، أزمـة قيـم حقيقيـة بدايـة مـن السـتينيات، سـواء في حالـة حـرب فيتنـام التـي طرحـت مسـألة شرعيـة السـلطة عـلى محـك الاختبـار، باسـم قيـم الليبراليـة ذاتهـا، التـي تنبنـي بشـكل مطلـق عـلى حريـة التعبـير وحـق المقاومـة، أو في إشـكالية الحقـوق المدنيـة، التـي جعلـت المجتمـع الأمريـكي يعيـش لحظـة عصيبـة، في إطـار عمليـة انتـزاع مـا ترسـب داخلـه مـن عوائـد ثقافيـة تمييزيـة لا يمكـن تبريرهـا باسـم قيـم الحداثـة والديمقراطيـة، ولكـن لا يسـهل أيضـا التخـلي عنهـا مـن طـرف المكونـات المحافظـة داخـل هـذا المجتمـع، والتـي في إشـكالية التوفيـق بـين الحريـة وبـين المسـاواة، اللتـان تمثـلان وريـد وشريـان قلـب ليبراليـة المجمتـع الأمريـكي، بحيـث لا يمكـن بـأي حـال التخـلي عـن الحريـات المختلفـة، التـي حازهـا هـذا المجتمـع بأثمنـة تاريخيـة غاليـة، سـواء في مواجهـة السـلطة الدينيـة المتمثلـة في الكنيسـة، أو السـلطة الدنيويـة التـي جسـدتها الملكيـات المطلقـة، كـما لا يمكـن المسـاس بقيمـة المسـاواة التـي تعتـبر الملمـح التمييـزي للمجتمـع الحـر، بـل والأسـاس الـذي انطلاقـا منـه تتشـكل جميـع الشرعيـات. إلا أن تطـور وتعقـد ممارسـة الحريـة داخـل المجتمـع الرأسـمالي، انتهـت إلى وضعيـة بـدت معهـا كـما لـو أنهـا تلغـي قيمـة المسـاواة، بحيـث انتهـى التنافـس الحـر إلى فـوارق طبقيـة حـادة، جعلـت مطلـب المسـاواة ومطلـب الحريـة يدخـلان في حالـة التنـافي.

أصبـح إذن، المبتغـى العـام لمشروع رولـز هـو مواجهـة هـذه التحديـات، مـن جهـة للحفـاظ عـلى قيـم تراثيـة أصبحـت مكسـبا تاريخيـا، يحتـاج الى دعامـة تبريريـة جديـدة، ومـن هنـا الطابـع الإصلاحـي لنظريـة العدالـة، ثـم عـبر مواجهـة تحـول شرعيـة الدولـة التدبيريـة الى نـوع مـن السـلطوية، مـن خـلال الدعـم النظـري للتمـرد المـدني، أو عـلى الأقـل العمـل عـلى التذكـير بـأن أشـكال هـذا التمـرد هـي إحـدى مكاسـب الـتراث الليـبرالي، ومنـع التعامـل مـع هـذا السـلوك كتـصرف مرفـوض مبدئيـا وليبراليـا. وأخـيرا وربمـا هـذه هـي المهمـة الأساسـية لكتـاب نظريـة العدالـة، المصالحـة بـين الحريـة وبـين المسـاواة، مـن خـلال الدفـاع عـلى مشروعيـة تدخـل الدولـة، في تعديـل بعـض نتائـج الحريـة، لكـن مـع الحفـاظ عـلى أولويـة

الحريات وتحصينها من كل أشكال المتاجرة السياسية، ومن هنا الطابع الاجتماعي لليبرالية رولز.

لا يمكن بحال أن نزعم القدرة على متابعة رولز في جميع تفاصيل انجازاته داخل هذا الكتاب، الذي يعتبره رولز نفسه بأنه «كتاب طويل أكثر من اللازم، وذلك ليس في حجمه فقط»[56]، ذلك أن صاحبنا بحسه الديمقراطي العميق، لم يتوقف على تفصيل الاستدلالات وفتحها على آفاق مختلفة، بقدر اختلاف نقاده ومحاوريه، فأصبح الكتاب يخوض فيما لا حد له من الموضوعات، سواء الدستورية، أو الابستملوجية، أو السيكولوجية، أو الأخلاقية أو غيرها من المجالات، ولذلك من الصعب الإدعاء بإمكانية لملمة هذا الشعث الحجاجي لرولز. وهي في الواقع مهمة قام بها رولز نفسه في كتاب متأخر[57]. لكننا سنتجنب الاعتماد الكامل على هذا العمل، لأنه رغم اختصاره وطابعه الإجمالي، لا يمكن ان يغني على كتاب «نظرية العدالة» سواء في قوته الاستدلالية، أو حيويته الحجاجية التي عبرت عن المفاهيم المركزية لمشروع رولز في احتكاك مباشر مع السياق المتوتر للثقافة الليبرالية، فبدت على شاكلة حوار نظري أكثر منها خلاصات كما هو حال «إعادة صياغة». بل إن ضعف بعض هذه المفاهيم، هي ما سيسمح لرولز، بالاستمرار في التفكير، من خلال التخلي على بعض الرهانات وإبداع مفاهيم جديدة، ستمهد الطريق لظهور كتاب الليبرالية السياسية، ولذلك نحتاج الى رولز الفطير والقلق، أكثر من رولز المستقر والبات.

ولهذا السبب سنركز في عرضنا للمفاهيم الأساسية لرولز على كتاب نظرية العدالة، من خلال متابعة التمفصلات المركزية لأطروحاته، دون الانجرار الى الاستدراكات والتدقيقات التفصيلية، التي لا تناسب طبيعة قصدنا من هذا العمل. وإن هذه القراءة الانتقائية يعترف رولز نفسه بمشروعيتها[58]. وبالتالي فهي ليست قراءة اختزالية تبتر رولز، وإنما تركز على الطرح الأولي لصاحب نظرية العدالة، مع غض النظر على الواجهة الحوارية، مما يجعلها محاولة قراءة عمل رولز بنوع من الاكتفاء الذاتي، دون اللجوء الى مصادر داعمة أو مناقضة له.

56. J. Rawls, theory, op., cit, xviii.

57. J. Rawls, Justice as Fairness: *A Restatement, Belknap* Press, 2001.

58. Theory, *Ibid*,. p. xviii.

3. بنيةُ كتاب نَظَرية العَدالة: الدائريَّة المزعُومة

إن بنيـة كتـاب نظريـة العدالـة المنطقيـة ذات طابـع دائـري، ليـس لأن الاسـتدلال المنطقـي لرولـز يصـادر عـلى المطلـوب، وينطلـق مـما كان ينبغـي أن يثبتـه أول الأمـر، كـما ذهـب الى ذلـك نقـد بـول ريكـور الشـهير، في مقالتـه حـول دائريـة نظريـة العدالـة[59]، حيـث يـرى أن المنظـور الصـوري والمسـطري لمقاربـة رولـز للعدالـة، يدعـي الطابـع الدينتلوجـي المحايـد، بحيـث يبـدو أنـه يعمـل عـلى اسـتخلاص مبـادئ مـن سـيرورة اسـتدلالية منصفـة، ثـم بعـد ذلـك يجـري عمليـة اسـتخلاص لمسـتتبعاتها العمليـة، وذلـك بمعـزل عـن أي تصـور مسـبق للخـير، والحـال أن نظريـة العدالـة مخترقـة منـذ البدايـة بقناعـات أخلاقيـة يدافـع عليهـا رولـز، ويضعهـا بمنـأى عـن أي نقـد، وهـذا مـا يجعـل نظريـة العدالـة غائيـة ودينتلوجيـة في نفـس الوقـت، وهـذا تناقـض في الحـدود واضـح لا يمكـن إنـكاره.

إن هـذه الدائريـة كـما سـبق وأسـلفنا تبـدو في بنيـة الكتـاب نفسـه، الـذي ينقسـم إلى ثلاثـة أقسـام. يقـدم رولـز خلاصـة عامـة عـلى تصـور العدالـة كإنصـاف في فصـل أول، ثـم يقـدم في فصـل ثـاني مبـدأي العدالـة وذلـك بشـكل سـابق عـلى آليـات تبريرهـما، التـي لـن تطـرح إلا في الفصـل الثالـث، حيـث سـيقدم قراءتـه الخاصـة لفكـرة العقـد، وذلـك مـن خـلال مفهـوم الوضعيـة البدئيـة وحجـاب الجهـل المصاحـب لهـا، وفي هـذا القسـم سـتبدو نظريـة العدالـة ذات طابـع مثـالي تؤسـس بمعـزل عـن أي مكـون أمبريقـي واضـح، لكـن في القسـم الثـاني المتعلـق بالمؤسسـات : سـيعمل رولـز عـلى تنزيـل مقتضيـات العدالـة كإنصـاف داخـل سـياق فعـلي، حيـث سـيُظهر الاحـترازات المؤسسـية لتحصـين مبـدأ المسـاواة في الحريـة (المبـدأ الأول)، ثـم سـينتقل إلى تنزيـل وتدبـير العمليـات التوزيعيـة العادلـة حسـب (مبـدأ التفـاوت) المبـدأ الثـاني، وأخـيرا سـيفرد فصـلا مسـتقلا لنظريـة الواجـب والإلزامـات كتعبـير عـلى الواجهـة التشريعيـة اللاحقـة عـلى الواجهـة الدسـتورية.

و أخـيرا سـيتحول رولـز الى نظريـة الخـير « Good» التـي ينبغـي مـن منظـور المنطـق العـام للعمـل، القائـم عـلى مبدإ التـوازن الإنعـكاسي، أن تكـون منسـجمة مـع تصـور العدالـة الـذي أسـس بمعـزل عنهـا أول الأمـر، وهـو مـا سـيمنح النظريـة اسـتقرارها وتناسـبها. وهكـذا نجـده يفـرد فصـلا للخيريـة goodness مـن حيـث هـي عقلانيـة، وفصـلا ثانيـا لحـس العدالـة، الـذي يعـد جسـرا رابطـا بـين النظريـة الأخلاقيـة (الخـير) وبـين النظريـة السياسـية

59. Cf. Collectif (Auteur), François Terré (Préface), Individu et justice sociale autour de John Rawls, Seuil, 1988.

(العدالـة)، ولينتهـي أخـيرا بالدفـاع عـلى التماهـي بـين الواجهتـين، وبالتـالي عـلى انسـجام مبـادئ النظريـة وغاياتهـا (Ends)، وذلـك مـن خـلال فصـل سـيظل مـع ذلـك يطـرح مشـكلا حتـى لرولـز نفسـه كـما سـنرى لاحقـا : أقصـد الفصـل الأخـير : خـير العدالـة، الـذي هـو في واقـع الحـال عدالـة الخـير، حيـث يبـدو رولـز أنـه لم يجـد إلا مـا أخفـاه منـذ البدايـة في تلافيـف اسـتدلاله، فنظريـة العدالـة لم تكـن أبـدا مسـتقلة كـما يدعـي في مقدماتـه المنهجيـة.

4. التَّـوازن الانعـكاسي Reflective equilibrium للنظريـة مخـرجٌ ومنجَـى مـن الدائريـة المنطقيـة

و مـن الواضـح أن البنـاء النظـري لرولـز، لا يمكـن إن يأخـذ هـذه الصـورة المتهالكـة، فـلا يعقـل أن ينتهـي كل الجهـد الاسـتدلالي لرجـل أمـضى مـا يربـو عـلى الخمسـين سـنة يفكـر في ذات الموضـوع، أن ينحطـم بـكل هـذه السـهولة. إن مـا سـيبدو ضعفـا في نظريـة العدالـة هـو في الواقـع محاولـة للمصالحـة والموازنـة بـين القناعـات الحسـية الأخلاقيـة، التـي يراهـا رولـز مرتكـزا ضروريـا لبنـاء تصـور مشـترك للعدالـة داخـل مجتمـع معـين، وبـين البنـاء النظـري. وهـذا مـا يدعـوه بالتـوازن الانعـكاسي تبعـا لتقليـد أنجلـو سكسـوني،يمتد مـن هـزي سـيدجويك[60]، الـذي سـيحافظ رولـز عـلى نـوع مـن الاسـتلهام التلقـائي لـه عـبر كل مسـاره الفلسـفي عـلى الرغـم مـن نقـده العـام لتصـوره النفعـي. ونهايـة بكودمـان Goodman، الـذي سـيظهر في كتابـه «الواقعـة والخيـال والتوقـع»[61] أن تبريـر قواعـد الاسـتدلال سـواء في الاسـتقراء أو الاسـتنباط، يتحقـق مـن خـلال دفعهـما الى بلـوغ تـوازن انعـكاسي بـين نتائـج الاسـتدلال العـام وبـين مـا نعـده مقبـولا في الحـالات الجزئيـة التـي يطبـق عليهـا هـذا الاسـتدلال؛ فعـوض أن نجعـل المسـتوى الجـزئي ينقـض المسـتوى العـام أو العكـس، ينبغـي أن نعمـل عـلى خلـق تـوازن بينهـما، بحيـث نعـدل إحداهـما بالآخـر إلى غايـة بلـوغ نتيجـة نهائيـة يبـدو فيهـا الجـزئي والعـام في حالـة تـوازن.

إن مـا يقصـده رولـز، بمنهجيـة التـوازن الإنعـكاسي، إنمـا هـو الانطـلاق مـما يدعـوه بالأحـكام المترويـة Considered Judgements، مـن حيـث هـي معـالم مؤقتـة تعـبر عـلى حدوسـنا الأخلاقيـة غـير الملتويـة ولا المواربـة والتـي تمثـل : « أكـثر الأسـس الأخلاقيـة انسـجاما مـع المجتمعـات الديمقراطيـة».

60. H. Sedgwick, *Methods of Ethics* (7th [Hackett reprint] ed.), Hackett Publishing Co.

61. N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast,* Cambridge, MA: Harvard UP, 1955. 2nd ed. Indianapolis.

إنها أحكام لا تعبر على مجرد ميل أو اصطفاف فئوي داخل المجتمع، وإنما تعبر على نواتج الممارسة السليمة لحسنا الأخلاقي، حول قضايا العدالة داخل مجتمع وسياق ديمقراطيين. هذه الأحكام تكون أول الأمر في حاجة الى بناء استدلالي، وهو ما ينبغي على النظرية القيام به، بحيث يتحقق بين المنطلق قبل الاستدلالي واللاحق الاستدلالي توازن وانسجام.

تشبه هذه الأحكام الأخلاقية إلى حد ما شرط العقلانية في عملية وضع الفرضيات داخل النظريات العلمية، إنها تمثل معيارا توجيهيا لاختيار فرضية واستبعاد أخرى، لكنها لا تعفي هذه الفرضية من الاختبار والتحقق، وبالتالي فإن هذا المعيار لا يلزمنا بفرضية واحدة، وإنما يفسح المجال أمام مجموعة من الفرضيات تعتبر ذات أسبقية على فرضيات أخرى تتعارض كليا مع الطابع العقلاني. وهكذا فإن الاختيار ينصب على مجموعة من الفرضيات المتعاندة في إطار محدد من العقلانية، وهو نفسه الحال بالنسبة للأحكام الأخلاقية المتروية، التي لا تشكل قناعة عقائدية بدئية كما قد يتصور البعض، بل تسمح فقط بتحديد مجموعة من التصورات الأخلاقية التي يمكن اختبارها نظريا، واصطفاء أكثرها تناسبا بين لحظة الانطلاق ولحظة الاستنتاج، فمثلا لا يمكن بأي حال أن نختبر تصور الطغيان، كمقترح سياسي أو أخلاقي، قادر على أن يعبر على الطبيعة الديمقراطية للعدالة، إنه فرضية لاغية حتى قبل أي اختبار نظري.

وهكذا فإن التوازن الانعكاسي[62] لنظرية العدالة لا يعبر على دائرية فاسدة، بقدر ما يترجم دينامية استدلالية، تسمح بإمكانية تعديل القناعات بقوة نتائج النظرية، كما تخضع المقدمات المنهجية لهذه النظرية إلى تحديد أخلاقي مسبق. وقد يبدو هذا التحديد مبطلا لِدَعْوَى الموضوعية والعلمية لنظرية العدالة، لكنه لا يمس الطابع الأخلاقي لهذه النظرية، الذي ولا بد أن يطبع عمل رولز ببعض السمات الذاتية، التي لا تصل إلى حد ينفي على نظرية العدالة أي قيمة موضوعية.

يتخلى جون رولز في الواقع، على تحسسه المبالغ فيه من كل المعطيات الذاتية، على المنوال الذي بدا عليه إبان مرحلة الخمسينات، فهو يعتبر أن أي مشروع نظري يتعلق بالمجتمع الإنساني يحتاج إلى معطيات ذاتية، ولذلك فقد أضحى لا يتحرج أيضا من استحضار الطابع الحدسي في بنائه النظري، رغم أنه ينتقد النزعة الحدسية ويظهر فشلها

62. يميز رولز بين التوازن الانعكاسي الواسع wilde والضيق narrow، لكن لا داعي لأن نفصل فيه، على الأقل في هذه اللحظة من البحث.

في بنـاء نظريـة أخلاقيـة، لكـن هـذه النزعـة لا تمثـل عائقـا أمـام البنـاء النظـري للأخـلاق، إلا حينـما تكـون تعدديـة، أي في تلـك الحالـة التـي تعتمـد مجموعـة كبـيرة مـن المبـادئ الحدسـية لا رابـط بينهـا. لكنهـا قـد تكـون عامـلا مسـاعدا، يسـمح بتقديـم منطلـق ملمـوس للنظريـة، حينـما تأخـذ صـورة مـا يدعـوه هـار R.M. Hare، بالحدسـية الواحديـة Monistic Intuitionisum، حيـث تنتظـم هـذه الحـدوس حسـب بنيـة منطقيـة، تتطلـع إمـا لتأكيـد صلاحيـة مبـدأ معـين، أو إثبـات فعاليـة منهـج مـا، وهكـذا فـإن العنـاصر الحدسـية الحـاضرة في فكـر رولـز، رغـم انتقـاده لهـذه النزعـة لا تمثـل أيضـا ارتبـاكا منهجيـا، وإنمـا اسـتعمالا محـددا لهـذه العنـاصر، في إطـار سـعي عـام لتحقيـق تـوازن انعـكاسي للنظريـة ككل.

5. المنعطفُ الكَانطي والقطيعَة مع الرِّهان النَّفعي

بنـاء عـلى مـا سـبق نحتـاج ونحـن نقـرأ في كتـاب نظريـة العدالـة، أن نسـتحضر هـذه الحركـة المزدوجـة لفكـر رولـز، بحيـث لا ننتظـر أن نجـد فتوحـات مضامينيـة كـبرى تقـدم لنـا طرحـا جديـدا، وإنمـا فقـط إعـادة تقديـم وعـرض مـا اشـتهر مـن مضامـين بشـكل اسـتدلالي مختلـف «ففـي الحقيقـة ـ يقـول رولـز - يجـب عـلي إنـكار أي أصالـة في آدعـاء الأطروحـات التـي سـأقدمها فيـما سـيأتي، فأفكارهـا الرياديـة كلاسـيكية ومعروفـة بشـكل جيـد».[63]

ولكـن مـع ذلـك هنـاك إعـلان انتـماء جديـد وواضـح، لا يمكـن أن يفوتنـا التنويـه بـه، ويتعلـق بالفلسـفة الكانطيـة التـي أصبحـت في هـذه المرحلـة مـن حيـاة رولـز تمثـل عمقـا نظريـا مبـاشرا لفكـر رولـز، وذلـك أولا مـن جهـة روح نظريـة العدالـة كإنصـاف التـي تريـد نفسـها بنائيـة دينتلوجيـة، عـلى الشـاكلة الكانطيـة، وهـو مـا يعـبر عنـه رولـز بوضـوح حـين قولـه : «إن النظريـة التـي تنجـم عـن ذلـك ـأي محاولـة تقديـم بديـل عـن النزعـة النفعيـة - هـي كانطيـة في طبيعتهـا بشـكل كبـير»[64]. لقـد بـدا كانـط سـندا في مهمـة رولـز الأولى، المتمثلـة في تقديـم قـراءة للـتراث الليـبرالي، مـع الحفـاظ عـلى حزمـة مـن القيـم الأخلاقيـة المركزيـة بالنسـبة لـكل المجتمعـات الحداثيـة، الأمـر الـذي لم يسـتطع التقليـد النفعـي أن يحققـه، بـل إنـه مثـل عامـلا مهيجـا بالمعنـى الطبـي، لبعـض النزوعـات التدميريـة التـي عاشـت في مرحلـة كمـون داخـل القـراءات الرأسـمالية لهـذا الـتراث.

63. Rawls. , *op. cit.*, p. xviii.

64. *Ibid.*

إن النقد العميق الذي وجهه كانط إلى التصورات النفعية في أشكالها الأولى، ومحاولته إنقاذ الأخلاقية من الاشتراطات النسبية، سواء تعلقت بالميولات السيكلوجية الطبيعية، أو بالحسابات النفعية الاجتماعية، كل ذلك سيجعل رولز يشتغل في خندق واحد مع كانط على الأقل بفعل قانون : عدو عدوي صديقي؛ فكلا الرجلين حاولا أن يحصنا العمق الأخلاقي للإنسان وأن يؤسسا لحقوق إنسانية أساسية، لا تخضع لأي تداول نفعي تحت أي ذريعة خارجية، وهذا ما عبرت عنه الفلسفة الكانطية بمفهوم الاستقلالية، الذي يؤكد على أن كل إنسان من حيث هو ذات أخلاقية تتمتع بدور المشروع القادر على تبرير خضوعه للواجبات الأخلاقية بفعل كفاءته العملية التي تتجلى في إمكان تأطير الإرادة بالعقل، أو في ما يدعوه كانط بالعقل العلمي، وهو تصور قريب بشكل كبير من الكفاءة التداولية للمواطن الرولزي، المتمثلة في قدرته على إعادة بناء التزاماته وواجباته الأخلاقية والسياسية من خلال اختيار مبدأين للعدالة لا يختلفان كثيرا عن الواجبات الأخلاقية التي أسس لها كانط، على الأقل من جهة تركيزهما على الحرية والمساواة، ومحاولة التوفيق بينهما.

لكل ما سبق يعتبر رولز أن مفهوم «الوضعية البدئية» هو تأويل إجرائي لموقف كانط، يحاول أن يخلصه من حمولته الميتافزيقية، على نفس النحو الذي حاول كانط على منواله أن يؤسس نظريا لبعض مفاهيم روسو : « لقد أراد كانط - يكتب رولز - أن يقدم تأسيسا فلسفيا لفكرة الإرادة العامة لدى روسو، في المقابل تحاول نظرية العدالة أن تقدم تحويلا طبيعيا وإجرائيا لمفهوم مملكة الغايات، وكذلك لمفاهيم الاستقلالية والأمر القطعي»[65].

إن كانطية رولز إذن، هي نتاج متحول ومعاد تأسيسه للمفاهيم المركزية لكانط، وليست بأي حال مجرد انطباع سلبي بموروث فلسفة يتوجب الحفاظ عليه كما هو ، ولذلك فهذا العمق المذهبي المزعوم يطرح الكثير من الصعوبات للقارئ، الذي قد يشعر ببعض التوهان والخلط، حينما يطالعه كتاب نظرية العدالة بمفاهيم تبدو مألوفة لديه. بل إنه استجلب الكثير من النقد بالنسبة لفلسفة رولز نفسها، على اعتبار أنها عمدت إلى محاولة بناء نموذج مرجعي تجتمع لديه المتناقضات الجذرية، فكيف يصح أن نعزل كانط عن عمقه الميتافزيقي؟ بل كيف يصح ويمكن أن ندمج الشروط الكانطية: من فرضية الاستقلالية، وأسبقية العدل على الخير، وأسبقية الشخص على الغايات،

65. *Ibid.*, p. 233

وغير ذلك من المفاهيم التي تحيل الى معجم الفلسفة النقدية لكانط، وفي نفس الوقت نبطن ذلك بشروط هيومية، من قبيل سياق العدالة الذي يمثل عنصرا أمبريقيا واضحا من خلال إحالته على مسألة الندرة، والخيرات الأولية، وغيرها من العبارات التي لا تنسجم مع الطابع الصوري لكانط. لقد كانت هذه التوليفات النظرية مجلبة لنقد كل التيارات، سواء تلك التي تعد نفسها امتدادا للكانطية، أو تلك التي تنتمي للتقاليد الإمبريقية، وحسب عبارة جون بيير دوبي duppy [66] « لقد كان رولز أمبريقيا أكثر من اللازم بالنسبة للكانطية، وصوريا أكثر مما ينبغي بالنسبة للأمبريقين».أو حسب عبارة مكاييل صندل الساخرة «لقد حاول رولز بناء كانطية هيومية».

كل هذا يظهر بوضوح أن «نظرية العدالة»، كتاب كثير المزالق والأتاويه، إنه محاولة فريدة لإعادة الكلمة إلى الفلسفة الأخلاقية، لكن في مرحلة صعُب فيها أن تحافظ هذه الفلسفة على استقلاليتها الكاملة، وعلى قدسيتها المحضة والمتعالية على ما يطرحه المجتمع الحديث من إشكالات اقتصادية وسياسية وسيكلوجية، ومن هنا فإن لغة هذا النص هي أخلاط معجمية، تتحدث لغات كثيرة، وتثير قضايا متباينة، لكن عينها تتركز على عمق أخلاقي، كل مظاهر المجتمع معقودة على ثباته وتأسيسه القوي والمتين. فإذا كانت الفلسفة الأخلاقية الكلاسكية قد زاحمت المؤسسات الدينية، لأجل بناء قول في الأخلاق موازي أو مستقل حتى على هذه المؤسسات الدينية، التي حاولت أن تقف الموضوع الأخلاقي عليها وحدها، فإن فلسفة رولز كانت في الواقع تعاند رجل السياسة، ورجل الاقتصاد، ورجل العلم، كل أولائك الذين اعتقدوا أن السؤال الأخلاقي لاحق وذوقي بالنسبة للشأن العمومي، وهو ما رفضه رولز بشدة، ففي رأيه أن كل خطابات هؤلاء تستعمل من حيث لا تحتسب عبارة أخلاقية غير واضحة دلاليا واستدلاليا بالنسبة إليهم، تتمثل في كلمة العدالة، التي يحتاج هؤلاء جميعا، أن يعيدوا فيها التفكير بعمق أكبر، وهو ما لن يتحقق إلا بالعودة إلى الفلسفة، أي بشكل ما بالعودة إلى الرشد.

6. دورُ العدالَة، وظيفتُها وطَبيعتُها

يفتتح رولز كتاب النظرية بفصل يحاول أن يحمل فيه الخطوط العريضة لمشروعه العام، بحيث يقدمها على شكل أفكار كبرى، لن تجد تفصيل بنائها الاستدلالي إلا

66. J.p. Pierre Dupuy, Le Sacrifice et l'envie : Le Libéralisme aux prises avec la justice sociale, Calmann-Lévy; Édition, 1996, p. 88.

لاحقا، ولكنه مع ذلك يولي أهمية كبرى لعملية إجماله لمفاهيمه المركزية، لعلمه المسبق بأن مسلكيته البنائية في التأليف، والقائمة على الحوار الافتراضي، سواء من خلال المسلك الدفاعي الذي يمارسه ضد اعتراضات مفترضة، أو المسلك النقدي الذي يظهر من خلاله عدم كفاية النظريات الغريمة لتقديم مرجع شامل وثابت لأسئلة الاجتماع والتعاون، كل ذلك سيبدد انتظام الكتاب وترتيبه، و لذلك فهو يحتاط لهذا التعقد من خلال هذه المقدمة.

وأول ما يركز عليه رولز في هذا الصدد، هو الدور المنوط بالعدالة رأسا، حيث يبدو أن لهذه الأخيرة دورا حمائيا يجعلها تصرفا وسيرورة مؤسساتية، غايتها المركزية هي صون الحرمة العميقة للشخص، ضد أي شطط أو غلبة اعتباطية، وبالتالي لا ينبغي أن نبحث عن نجاعة العدالة في إطار مضامين محددة، لأن ما هو عدل لا يمكن أن يحدد بكيفية نهائية، فقائمة الوضعيات التي يمكن أن توصف بالعدالة، متعددة ومتنوعة ومتباينة، من حيث الطبيعة ومن حيث الكيفية، وهذا ما يؤكد عليه رولز حينما يماهي بين العدالة و بين الحقيقة، بحيث تمثل الأولى فضيلة المؤسسات، بينما تمثل الثانية فضيلة الأنساق الفكرية.

فكما أن سؤال الحقيقة يطرح عادة باستقلال عن الحقائق، مادامت هذه الأخيرة لا يمكنها أن تحمل هذه الصفة إلا على أساس معيار نظري عام، يحدد فكرة الحقيقة عامة، بحيث تعتبر الوقائع والقضايا الإخبارية الحاملة لصفة الحقيقة مجرد وسائل لاختبار مدى تناسب الفكرة العامة مع الحقيقة، في ضبط الملامح الفارقة بين ما هو حقيقي وما هو غير ذلك، فإن العدالة بدورها حينما تتحول إلى صورة نظرية، تصبح مختلفة عن صفة العدالة المرسلة، التي تأخذ طابع قناعات حدسية، تجعلنا ننطلق منذ البداية من معرفة بما هو عدل : « إن المساواة في الحقوق المدنية والحريات للجميع تعتبر مسألة مبتوت في أمرها – يؤكد رولز ـ، حيث إن ضمان الحقوق على أساس العدالة ليست موضوعا للمتاجرة السياسية أو لحسابات المصالح الاجتماعية»[67] وبالتالي إن دور نظرية العدالة ليس بالضبط هو تحديد هذه القناعات، وإنما توفير مرجع يسمح بتقييمها، وبإخراجها من طابعها الحدسي، وبالتالي إن السؤال الذي يطرحه رولز ليس هو : هل للعدالة أولوية مطلقة؟ فهذا أمر نملك جميعا إجابة تلقائية عليه، حتى ولو اخترنا بفعل ضعف أخلاقي ما، سلوكا أو مؤسسة تناقضه، بل إن السؤال الأعمق، هو كيف يمكن

67. Op.cit, Theory, p. 8.

تبرير هذه القناعة؟ وعلى أي شاكلة ينبغي ترتيب هذه القناعات وتنظيمها لكي تبدو مقنعة استدلاليا للجميع، حتى وان كانت منذ البداية قناعة مشتركة لديهم؟

إن الذي يجعل مفهوم العدالة لا يصح أن يكتفي بأن يكون قناعة شخصية، هو كونها في نهاية المطاف، ـ أي بعد أن نتجاوز بعدها الكمالي، الذي يجعلها تتحول الى صفة وصورة فاضلة للرجل العادل[68] ـ فضيلة بينية ومعنية ضرورة بالعلاقات المحددة بقواعد وقوانين عامة ومسبقة، على خلاف العلاقات الحميمة والودية، التي لا تحتاج الى قوانين بهذه الصورة، ومن هنا فإنها فضيلة اجتماعية، مما يعني أن دورها يكمن في تنظيم العلاقات داخل المجتمع، وليس فقط داخل الوجدان الفردي.

ولأن المجتمع الذي يقوم على تعاون مشترك بين الناس، لا بد وأن يطرح إشكالية التنافس والتوزيع، مادامت أطراف هذا التعاون غير محايدة تجاه ثمار هذا التعاون، فإن مبادئ العدالة ستأخذ صورة عدالة اجتماعية، أي أنها ستلعب دور وسيلة « لتحديد الحقوق والواجبات داخل المؤسسات الأساسية للمجتمع، كما التوزيع المناسب لمكاسب وتكاليف التعاون الاجتماعي»[69].

إن تصور العدالة بشكل ما، هو الثقل الذي نحتاجه لخلق التوازن مع القوى الطاردة للنزوعات التنافسية، حيث إن هذه الاخيرة يمكنها أن تمثل عائقا أمام قابلية الاجتماع والتعاون، لكن التوافق على مؤسسات محكومة بمبادئ مشتركة للعدالة، يقبل كل أطراف التعاون الاجتماعي الاحتكام إليها، يبث داخل هذه الجماعة روح وفاق مدني، يوازن بين الحذر المتبادل وبين الحس التعاوني، وهو ما يجعل هذا التصور العمومي، بمثابة ميثاق أساسي لما يدعوه رولز بالمجتمع المحكم التنظيم well ordered society، أي المجتمع الذي يتوفر على تصور للعدالة من هذا القبيل.

لكن هذا المجتمع المحكم التنظيم، هو مجرد فرضية نظرية، لأن المجتمعات الإنسانية الفعلية تتحكم فيها دائما تصورات مختلفة للعدالة، تختلف باختلاف وجهات النظر والمواقع الاجتماعية، غير أن ذلك لا يمنع حاجة مثل هذه التصورات إلى تصور مرجعي عام، يسمح بإعطاء تبرير عمومي يتجاوز مجرد وجهات النظر الجزائية، وبالتالي فإن مطلب وجود مبادئ للعدالة يكمن دورها في التوفيق والتحكيم بين التصورات المختلفة، لا يعتبر مناقضا لتعددية هذه التصورات.

68. الطرح السقراطي مثلا يثير مثل هذه المفارقات لفكرة العدالة.

69. *Ibid*., p. 31.

بالإضافة الى هذا الدور التحكيمي، فإن تصور العدالة العمومي، يلعب وظائف أخرى، من قبل التنسيق بين المشاريع الفردية، حتى لا تدخل في حالة التنافي والاصطدام داخل المجال التعاوني العام، فتعديل المشاريع الفردية، باعتماد هذا التصور هو احتياط ضروري لها، حتى لا تحرم من قوة الدعم الجماعية، ومن ثمة فإن هذا التنسيق يسمح بتحقيق فعالية أكبر وأعدل، فتحديد هذه الأخيرة هو أيضا إحدى وظائف تصور العدالة، وأخيرا وكنتيجة للوظيفتين السابقتين، إن الانسجام الذي يتحقق بفعل هذه المرجعية المشتركة يعطي لهذا التعاون طابع الاستقرار Stability.

بناء على ما سبق فإن وظيفة التحكيم والتنسيق والفعالية العادلة والاستقرار، تجعل تصور العدالة يحمي الروابط الاجتماعية من التآكل والانفراط، فهو قوة داعمة للاجتماع الحضاري، مادام أن هذا التصور يعمل على تدبير الاصطدامات والمواجهات، من خلال مبادئ للعدالة يكون لكل الأطراف دور في تقريرها وتبريرها وتنزيلها، فهو اجتماع منظم بفعل مؤسسات، لكن روح هذه الأخيرة وشرعيتها توجد في المكونات الفردية للجماعة، ومن هنا فاستقرار هذه الجماعة لا يتناقض مع استقلالية أفرادها.

7. البنية الأساسية للمجتمع من حيث هي الموضوع المركزي للعدالة وعلاقتها بمبادئ العدالة

إن هذا البعد العلائقي والاجتماعي للعدالة الذي يعنى به رولز، سيجعل الموضوع الذي تتوجه نحوه تنظيما وتأطيرا، هو تلك المؤسسات التي يكمن دورها في توزيع الحقوق والواجبات، من حيث هي وسيلة لتدبير نتائج التعاون الاجتماعي. فالحق والواجب بهذا المعنى، يملك امتدادا أمبريقيا واجتماعيا أوليا. يدعو رولز هذا المؤسسات بالبنية الأساسية للمجتمع basic structure of society، والتي هي كما سبقت الاشارة مفهوم نحته صاحب نظرية العدالة في مرحلة الخمسينيات، لولا أنه يركز في هذه المرحلة على طابعه الاجتماعي والسياسي، أكثر من تركيزه على بعده التجريدي الذي يجعله مجرد خلفية تنظيمية للممارسة. ان الامر في هذه اللحظة أكثر وضوحا، فما يعنيه رولز هو مؤسسات محددة ترتبط بالبنية السوسيو - اقتصادية للمجتمع، والدستور السياسي، وبما هي أدوات لحماية وتحصين وتطعيم المجتمع، ضد المخاطر المحدقة بالحريات وبالمساواة.

وبتركيز رولز على «البنية» السياسية والاقتصادية، فإنه يقصد أن موضوع العدالة غير معني بشكل مباشر بتدبير الحالات الخاصة للتظلمات، بل ينبغي التركيز على ما

هـو أعمـق داخـل أسـس المجتمـع، أي عـلى القواعـد والمبـادئ التـي تسـم وتحسـم حيـاة الأفـراد والجماعـات بشـكل مصـيري، منـذ وضعيـات الإنطـلاق الأولى، وهـذا يعنـي مـن ضمـن أشـياء كثيرة أخـرى، أن التفكـير الفلسـفي في العدالـة مطالـب بـأن يطـال العِـرْق العميـق للنظـم الاجتماعيـة، إذا مـا أراد فعـلا أن يقـدم تصـورا نظريـا فعليـا لهـذا المجتمـع. أمـا الانشـغال بآثـار الظلـم والاعتقـاد بـأن ذلـك تفكـير في العدالـة، فهـو تفكـير خـارج موضـوع نظريـة العدالـة، إذ مـن الواضـح أن تظلماتنـا لا يمكـن أن تكـون مشروعـة وواضحـة إلا حينـما تنطلـق مـن تصـور دقيـق عـن العدالـة، وعندمـا تعالـج وتفكـر في السـبب البنيـوي للإخـلال بهـا، الـذي يصـح حينئـذ فقـط، وبعـد إتمـام هـذه المهمـة، أن ندعـوه ظلـما.

ولذلـك فنقـاش موضـوع العدالـة، هـو تفكـير في المفاهيـم المرجعيـة العميقـة المحـددة لـكل الخطابـات السياسـية والاجتماعيـة، وذلـك مـن قبيـل مفاهيـم القيمـة والاسـتحقاق وغيرهـما مـن المفاهيـم الأساسـية. إن مطلـب العمـق هـذا، سـيجعل نظريـة العدالـة معنيـة قبـل كل شيء «بمبـادئ العدالـة»، التـي تصبـح مرتكـزا لتحديـد المؤسسـات المخولـة بتنزيـل مقـررات تلـك المبـادئ، عـلى المسـتوى السـياسي والاجتماعـي؛ وبالتـالي إن التفكـير في التظلـمات الخاصـة، يقتـضي اسـتحضار المؤسسـات المتسـببة في دواعـي هـذه التظلـمات، لكـن الضبـط النظـري لتمثـل هـذه المؤسسـات سـواء في صورتهـا الأمبريقيـة أو المثاليـة، يقتـضي تأمـلا وتفكـيرا في المبـادئ التـي انبنـت عليهـا ولأجلهـا، وحينـما نتحكـم نظريـا في عدالـة هـذه المبـادئ، نكـون بذلـك قـد بلغنـا شـأوا مـن الوضـوح النظـري، يسـمح لنـا بالتحكـم أو عـلى الأقـل اسـتباق كل الإمكانـات التنظيميـة للمتجمـع، ومـن ثمـة التأكـد مـن عدالتهـا أو ظلمهـا.

8. مثالية فرضية المجتمع المحكم التنظيم

غـير أن هـذه الشـفافية النظريـة لا يمكنهـا أن تتحقـق بشـكل تـام، إلا مـن خـلال تحيـز الموضـوع النظـري للعدالـة، داخـل مجـال ضيـق وافـتراضي في لحظـة أولى، ثـم الانتقـال فيـما بعـد إلى تطبيقاتـه المبـاشرة، ويتـم ذلـك بعـدم الانشـغال في إطـار نظريـة العدالـة، بمفهـوم الصـواب عمومـا Rightness، والاكتفـاء بالتركيـز عـلى عدالـة محليـة لمجتمـع محـدد، ومـن هنـا اسـتبعاد الانشـغال بالنظريـة الدوليـة للعدالـة، فـما يصـح داخـل مجتمـع محـدد قـد لا يصـح

بالنسبة للمشهد الدولي العام، كما قد لا ينسجم مع الجماعات الخاصة، فالعدالة داخل أسرة مثلا لا تتحقق على نفس صورة عدالة المجال العمومي.[70]

لذلك يدعونا رولز ألا نختبر الطابع المنصف للعدالة، إلا في إطار إجرائي منظم للتعاون داخل مجتمع نفترضه في هذه اللحظة، منفصلا ومعزولا عن باقي المجتمعات الأخرى، وللمزيد من صورنة هذا التصور النظري للعدالة، يلزم افتراض الوضعيات التي يختبر في إطارها هذا التصور، بأنها وضعيات خضوع كامل strict compliance، ولذلك فالمجتمع في هذا اللحظة ينبغي أن يفترض مجتمعا محكم التنظيم Well-ordered society، تنطبع كل واجهاته بطائلة تصور العدالة، وبعد أن نستبين هذا الموضوع النظري بشكل كامل، يصبح بإمكاننا إكمال هذا التصور في سياق ما يدعوه رولز بالطاعة الجزئية Partial Compliance، حيث تطرح قضايا التظلمات والاعتراضات، التي من الطبيعي أن يعرفها أي مجتمع تنافسي.

يمكن القول إن جون رولز يركز في بادئ الأمر على العدالة البسيطة أو البريئة، إذا ما استحضرنا عبارة هيوم الشهيرة حول العدالة كفضيلة ماكرة، لكي يسمح للمبادئ أن تظهر في صورة دقيقة، وذلك على نفس النحو الذي تشتغل به النظرية العلمية، التي تقارب القضايا الصريحة، وتقدم النموذج الكامل لموضوع المقاربة، ثم تنتقل بعد ذلك إلى القضايا المختلطة أو الاستثنائية، ومن هنا فمثالية فرضية المجتمع المحكم التنظيم، ومفهوم الخضوع الكامل، لا يفيد أن رولز يقدم نظرية طوباوية، بل إنه بهذه الفرضية يمارس فقط نوعا من التدقيق المنهجي حول موضوع العدالة.

يؤدي هذا التقسيم الثنائي لمقاربة البنية الأساسية للمجتمع، إلى خصوصية مهمة في الطرح الرولزي، حيث إن النظرية العامة في بعدها المثالي تقدم معيارا عاما لتقييم عدالة البنية الأساسية للمجتمع، لكن هذه الأخيرة يمكنها أن تكون نتيجة لمبادئ مختلفة للعدالة، إذ يجوز أن يخضع المجتمع لمبادئ اشتراكية او ليبرالية، بيد أن ذلك ينبغي أن يتم في مرحلة ثانية، تأتي بعد استخلاص معيار قادر على التمييز بين عدالة وظلم نتائج هذه المبادئ على مستوى البنية الأساسية. يمكن القول إذن بوجوب التمييز بين العمليات التوزيعية التي تتكفل بها مبادئ عدالة محددة، وبين المعيار العام الذي ينبغي أن يُقَوِّمَ به هذا التوزيع.

70. هذا مأخذ سيستعمله ساندل M. Sandel في نقد رولز، دون استحضار هذا التحفظ الذي عبر عليه صاحب نظرية العدالة.

ولذلك فمن المهم استحضار هذا الفارق، لأن رولز يتحدث أحيانا على مبادئ العدالة عموما، لكنه في حالات أخرى، يركز على مبدأي العدالة كإنصاف، وهما ما يمثل تصورا من ضمن تصورات أخرى ممكنة، فهو في الحالة الأولى يركز على موضوعات ذات طبيعة ابستمولوجية تتعلق بآليات منهجية محددة، وكذلك بموضوعات معيارية عامة، بينما في الحالة الثانية يثير نقاشا متعلقا بمضامين سياسية وأخلاقية معاندة لتصورات أخرى، وهذا ما يجعله في المستوى الأول محايدا اديلوجيا، لكنه في الحالة الثانية يمثل حساسية خاصة ومحددة. وكثيرا ما يسقطنا عدم التمييز بين هذين المستويين، في صعوبة فهم وتحديد الطينة الايدلوجية لرولز، الذي يبدو لليساريين بأنه يدافع على بنية أساسية مرهونة بنظام السوق، ويبدو للمحافظين مدافعا على الدولة التدخلية والعدالة التوزيعية، والحال أن ما يريده رولز هو بالضبط الخروج من هذه الثنائية، من خلال الحفاظ على حيادية ابستملوجية في المستوى المثالي الأول، والانخراط في الدفاع العادل على قناعات أخلاقية محددة في المرحلة الثانية.

ولذلك يدعونا رولز إلى عدم خلط تصور العدالة من حيث هو مبادئ عامة، وبين المُثل الاجتماعية التي يتجاوز مجالها مجال مبادئ العدالة، فإذا كانت الأولى تتوفر على تصور خاص مرغوب فيه لكيفية التوازن الاجتماعي العام، بين المطالب المختلفة والمتنافسة، فإن مبدأي العدالة يسعيان فقط الى إيجاد معيار يساعد في ضبط العناصر التي ينبغي اعتمادها لوصف هذا التوازن بالعدالة على المستوى الاجتماعي، فيما يمكن أن تتضمن المُثل الاجتماعية، أكثر من هذا المستوى (البعد التاريخي / الجمالي/ الروحي...)، وهذا ما يعبر عنه رولز بتدقيق آخر يميز فيه بين مفهوم العدالة وبين تصور العدالة، « يتحدد مفهوم العدالة، بالوظيفة التي تلعبها المبادئ التكوينية في توزيع الحقوق والواجبات، وفي توزيع الاعتبارات الاجتماعية المناسبة لهذه المبادئ، بينما تصور العدالة Conception، هي تأويل لهذا الدور»[71].وهذا بيان التمييز بين عدالة المؤسسات الخاضعة لمقاربة إجرائية مجردة وعامة، وبين عدالة الأشخاص والسلوكات التي هي في واقع الحال مجرد تأويل وتجسيد للعدالة بمعناها الأول.

71. *Ibid*., p .9

9. أهمية مفهوم العقد الاجتماعي وتناسبه مع وظائف مبادئ العدالة، وطبيعة المواطن العقلانية

إن تحديد موضوع العدالة في هذا الجانب العام، هو ما سيجعل رولز يعيد التفكير في علاقته مع مفهوم العقد الاجتماعي، حيث إن هذا الأخير هو الأنسب للتعبير والتأسيس للطابع العام للعدالة، على اعتبار أن فعل التعاقد، هو بطبيعته سعي إلى تحصيل موافقة وتوافق عام، وليس فقط عملية تأويل خاص لتصورات العدالة، إن العقد نمط حواري للتفكير والتبرير، وبالتالي إنه وسيلة فعالة لدفع الذات إلى التخارج مع جوانيتها الضيقة، والانخراط في تقييم الحجج والأطروحات، من وجهة نظر الآخرين باعتبارهم شركاء في عملية التأسيس لمبادئ العدالة، التي يفترض فيها أن تكون ملزمة للجميع.

إن مفهوم العقد إذن يستحضر جميع المواصفات التي يفترضها رولز في المواطن المثالي والتمثيلي، وذلك من قبيل طابع العقلانية؛ حيث إن الفكر التعاقدي فرصة لبناء المطالب على أسس عقلانية تستجلب اقتناع الآخرين، أو الحرية،باعتبار أن التعاقد لا يتم إلا بين أطراف تتمتع بهذه الصفة التي تمنحهم أهلية الإرادة والاختيار، وأخيرا إن العقد هو بالضرورة تداول حول مصالح عقلانية، مما يعني أنه ليس إذعانا قربانيا، ولا تسليما للآخر بمنطق التضحية، بل انه يقتضي اهتماما فعليا من طرف المتعاقدين بمصالحهم، في إطار تسويغ عام لها، ينطلق من المساواة بين أعضاء العقد، وعدم أفضلية مصلحة أي طرف على الآخر.

10. الوضعية البدئية من حيث هي التأويل الرولزي لمفهوم العقد الاجتماعي

إن العقلانية والحرية والمساواة، التي تشكل مقومات الأنانية العقلانية للمواطن، تقتضي وجود وضعية تعاقدية سليمة تحترم كل هذه الصفات، بحيث تكون وضعية منصفة fair ومنتظمة منذ البداية على شاكلة تسمح بعدالة الاختيارات الناتجة عنها، على اعتبار أن كل ما ينتج عن إجراءات عادلة لا بد وأن يكون هو أيضا عادلا. يدعو رولز وضعية الاختيار هذه بالوضعية البدئية "Original position"[72] والتي هي المقابل

72. لقد اخترنا تأدية هذا المصطلح بعبارة بدئية لأن رولز على خلاف نظريات حالة الطبيعة، لا يتحدث عن الأصل بالمعنى الجنيالوجي للكلمة، بقدر ما يبحث عت آلية تسمح في كل مرة يصل فيها المجتمع إلى أزمة، بإعادة البداية التعاقدية على المستوى النظري. كما أن كلمة الأصل مفعمة بزخم هائل من الدلالات لا ينسجم مع سعي رولز إلى استعمال معجم محايد على المستوى الأخلاقي.

النظري لحالة الطبيعية، فهي وضعية مساواة ومواجهة لحالة توتر وضغط وفوضوية، تقتضي اللجوء إلى اختيار جماعي لمبادئ تسمح بالتغلب على الطابع غير المستقر لحالة مساواة غير خاضعة لمبادئ.

وهكذا يمكن القول إن الوضعية البدئية هي لحظة مزدوجة: فمن جهة هي مشكل عميق، يتضمن تناقضا بين الحرية وما بين المساواة، الذي ينتهي الى مواجهات تائهة بين أطراف العقد، لكنه من جهة أخرى هو بداية الحل على اعتبار أن هذه الوضعية توفر مجالا يسمح باختيار عادل لمبادئ تكمن مهمتها في تجاوز أزمة التعايش بين حرية ومساواة أطراف هذا العقد، وهذا ما يتحقق من خلال مجموعة من الاحتياطات الإجرائية، التي تضعف الجانب المتوتر في هذه الوضعية، وترجح الجانب الايجابي الحواري والتعاقدي. ويعتبر اجراء "حجاب الجهل" الذي سنعود لتفاصيله أهم تعديل يخضع له رولز الوضعية البدئية، لكي يجعل منها سياقا عادلا للاختيار .

11. بيان مبدأي العدالة مبنى ومعنى

إن مسألة العدالة نظرا لطابعها الاجتماعي ولبعدها النظري تجعلنا نتأرجح في الواقع بين مسلكين في المراقبة، فإما أن نتناول العدالة من حيث المؤسسات الملموسة والمحددة داخل سياق فعلي، فتكون بذلك هي ما يتوفق واقعيا وبشكل ملموس، في توزيع مناسب للحقوق والواجبات والامتيازات، أو ننظر إلى العدالة من حيث هي تصور نظري مجرد يرسم بشكل مسبق أشكال تحقق العدالة داخل شروط محددة. وهذا ما سوف يسقطنا في ثنائية الواقعة والمعيار، ومسألة علاقة الأولية بينهما.

يبدو هذا التأرجح الظاهري واضحا في حضور مفهوم المؤسسة داخل أي تعريف للعدالة، بحيث يصبح كل منهما لا يمكن أن يفهم إلا في علاقة ترابطية جوهرية بينهما، على اعتبار أن المؤسسة هي « نظام عمومي من القواعد التي تحدد الوظائف والوضعيات، في ارتباط بالحقوق والواجبات، والسلطة والتكاليف المتعلقة بها، وحسب هذه القواعد تصبح أشكال من الأفعال مباحة وأخرى ممنوعة...»[73] إن ارتباط المؤسسة بالقواعد، يجعل العدالة، من جهة نظاما صوريا مجردا يحدد معقولية هذه القواعد وانسجامها، لكنها من جهة أخرى تحقيقا واختبارا لهذه القواعد على مستوى الإنجاز، وهذا قد يطرح صعوبة فعلية في عملية التنظير للتصور المناسب للعدالة داخل المجتمع.

73. *Ibid*., p. 86

بيد أننا يمكن أن نتجاوز ذلك حسب رولز إذا ما استحضرنا شيئين: أولا : أن مفهوم العدالة ومفهوم المؤسسة يحيلان الى مجموعة من القواعد العمومية، وبالتالي هناك تناسب معين، بين الطابع التجريدي للعدالة والطابع العمومي للمؤسسة، فكلاهما يقاربان القضايا التوزيعية والحقوقية، من وجهة نظر لا شخصية وعامة، ثانيا : أنهما يُبرَّرَان معا من خلال توافق مفترض، وهذا ما يجعل العدالة والمؤسسات المعبرة عنها، تعبر وتجسد نتائج توافق عمومي؛وبالتالي فإن التفكير في العدالة لابد وأن ينطلق من تأمل في منشإ هذا التوافق ومبرراته، حتى وهو يستحضر المؤسسات في بعدها الملموس، مما يعني أن الطابع التجريدي لنظرية العدالة والذي سيبدو واضحا في عمومية واختزالية مبدأي العدالة المقترحين من طرف جون رولز، يَدْخُل في صميم مقتضيات العدالة، من حيث هي نقاش حول قواعد عامة لتنظيم الحياة الاجتماعية.

بعبارة أخرى يمكن القول إن الشأن الاجتماعي والسياسي، هو في أمس الحاجة إلى فلسفة تستطيع أن تنظم لديه هذه الحاجة التجريدية، في مقابل المهام التدبيرية والإدارية التي يكمن دورها في تحقيق ممارسة خاضعة لضوابط القواعد والمبادئ العامة للعدالة. ينبهنا رولز في هذا السياق، الى ضرورة التمييز بين القواعد التكوينية **Constituve rules** للمؤسسات، التي هي ما يحدد الحقوق والواجبات، وبين الاستراتيجيات العقلانية، التي تتابع بشكل ما تنظيم الأعمال المحققة لمطالب القواعد العامة، فإذا كانت الأولى جزء أساسي من المؤسسة، فإن الثانية هي مجرد لواحق تدبيرية ومصاحبة لما هو أولي وسابق عليها، أقصد نظام القواعد العام.

يفيد هذا أن رجل السياسة ورجل القانون، وهو يمارس خبرته التدبيرية لهذا البعد التنظيمي للمؤسسات، يظل مشتغلا على حوافي وسطح المؤسسة، إذا لم ينتبه بنوع من الحس الفلسفي، الى ذلك البعد العميق لأهمية القواعد العامة في بعدها التأسيسي والتجريدي في نفس الوقت. إن مقاربة الفيلسوف بهذا المعنى، تتوفر على تفوق خاص في مسألة العدالة الاجتماعية نظرا لشموليتها، فهي لا تعنى بهذه القاعدة أو تلك، لأن عدالة القاعدة الواحدة أو ظلمها لا يفيد عدالة أو ظلم المؤسسة كاملة، كما أن هذه الأخيرة بدورها غير كافية لتقييم النسق العام للمؤسسات داخل المجتمع، فمن الجائز مثلا أن تكون هناك مؤسسات عادلة داخل مجتمع معين، يتم إلغاؤها أو تحييدها من طرف مؤسسات أخرى. إن فكرة العدالة لا يمكن أن تناقش إلا في إطار النسق العام الناظم لكل هذه المؤسسات. وهذا ما يدعوه رولز " البنية الأساسية للمجتمع والمؤسسات".

غير أن هذا النسق العام يمكنه أن يعبر فقط على الطابع الصوري للعدالة، من حيث هي خضوع لمجموعة من القواعد النسقية المنسجمة، وهذا يضمن فقط الطابع الشرعي لهذه العدالة، إنه يعبر على سلطة القانون Rule Of Law، لكن هذه السلطة يمكنها أن تتحقق داخل أنظمة ظالمة، حين الاكتفاء بالاحترام الحرفي للقواعد العامة، والتعامل حسب ضوابط المساواة أمام القوانين، لكي نحقق عدالة من هذا القبيل، لذلك على الفيلسوف أن يستحضر أيضا مضامين العدالة Substantive Justice، لكي يجد مرتكزا صلبا لما هي العدالة في صورتها الفعلية، وذلك من خلال بناء مضامين محددة نصل إليها عبر افتراض انتظارات أناس فعليين تحدوهم في نفس الوقت « الرغبة في إتباع قواعد، بشكل حيادي ومسؤول، ومعالجة الحالات المتشابهة على نحو واحد، وقبول مستتبعات المعايير العامة المرتبطة بكيفية حميمة بهذه الرغبة، أو على الأقل لديهم نية القبول الطوعي بحقوق وحرية الآخرين، والاقتسام المنصف لامتيازات وكلفة التعاون الاجتماعي»[74].

إن مبدأي العدالة هما ما سيعبر على هذه المضامين، لذلك فهما ليسا مجرد قواعد صورية، وإنما أوامر فعلية ذات مضامين وكلفة محددة، وهذا ما يجعلهما معلَما حقيقيا يمكن اللجوء إليه لأجل تحديد مدى عدالة بنية أساسية من عدمها. ومن الواضح أن رولز يسلك في هذا الصدد مسلكا كانطيا فهذا الأخير ينطلق أيضا من صورة الأمر القطعي لكي ينتهي الى استخلاص مضامينه، فقط هذه المضامين لا تتأسس انطلاقا من معطيات واقعية، وإنما من كيفية خاصة في التبرير تجعل هذه المضامين الأكثر تناسبا مع انتظارات وتوافقات المواطنين.

12. صياغة مبدأي العدالة كمهمة مفتوحة: التأويلات المتعددة

تعتبر عملية صياغة مبدأي العدالة كإنصاف، عملية مفتوحة على إمكانات تعديلية مستمرة، ذلك أن منهج التوازن الانعكاسي يقتضي كما سبقت الإشارة، أن يكون هناك دائما فعل جيئة وذهاب بين المنطلقات الحدسية وبين القضايا المؤسسة نظريا، فنعدل في كل مرة اقتضى الأمر ذلك ،إلى أن نصل إلى صيغة نهائية، تحقق التوازن بين قطبي العمل النظري. ولذلك سيقدم رولز صيغة أولية لن يتوقف على طول مساره النظري على تعديلها وإعادة صياغتها. وذلك على الشكل التالي :

74. *Ibid.*, p. 52.

في مستوى أول من بيان مبدأي العدالة يمكن أن نقرأ ما يلي :

أولا: يلزم أن يحوز كل شخص حقا متكافئا للنسق الأكثر اتساعا من الحريات الأساسية المتساوية بين الجميع والمنسجمة مع النسق ذاته بالنسبة للآخرين.

ثانيا : ينبغي تنظيم التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية على شاكلة تجعلها في نفس الوقت "أ" تعطي إمكانية أن ننتظر منها بأن تكون لمصلحه كل فرد، " ب" وأن ترتبط بوضعيات ووظائف مفتوحة في وجه الجميع.

إن هذه الصياغة وحسب رولز نفسه، تحمل الكثير من الغموض، خصوصا فيما يتعلق بالمبدأ الثاني، الذي يحتاج لتدقيق أكبر، فعبارة "لمصلحة كل فرد" وعبارة "مفتوحة في وجه الجميع"، تحملان الكثير من الإمكانيات التأويلية، مما يقتضي الاشتغال على تدقيق هذه العبارات في توازن مع تقديم الاستدلال، وهو ما لن يصل إلى صياغته النهائية إلا في الفصل 46. لكن في انتظار ذلك يلزم التنبيه إلى أن هذه الصياغة العامة، والتي كما هو معلوم مختصة بالتطبيق على البنية الأساسية للمجتمع، تحمل في الواقع لونين من المهام التوزيعية، أحدهما مختص بالحقوق والحريات، والآخر مرتبط بتوزيع الامتيازات ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي، ومن هنا لزم أن نقسم البنية الأساسية ذاتها إلى قطاعين، يناسب كل واحد منهما طبيعة أحد مبدأي العدالة : قطاع يختص بقائمة الحريات والحقوق، يعنى مثلا بالحريات السياسية (الحق في التصويت والحق في الوظائف العمومية) حرية التعبير حرية الاجتماع، حرية التفكير والاعتقاد، حرية الشخص، التي تتضمن حمايته من القهر النفسي والاعتداء الجسماني integrity Of the persone، حرية الملكية الشخصية، الحماية من الاعتقالات التعسفية، وغير ذلك من الحريات. وفي هذا القطاع يتم التركيز على البعد المساواتي، فكل مطالب هذا المبدأ تسعى إلى الحيلولة دون حدوث التفاوت بأي شكل من الأشكال.

أما القطاع الثاني من البنية الأساسية، فيرتبط بمطالب المبدأ الثاني، الذي يسعى إلى توزيع نتائج التعاون الاجتماعي تحت مقتضيين: أولا جعل المناصب المستجلبة لامتيازات اقتصادية أو اجتماعية مفتوحة في وجه الجميع دون استثناء، لكن المساواة في هذه الحالة ذات طبيعة إمكانية فقط، مادام أن مثل هذه الوضعيات ليست بالحجم الذي يسمح بتوفيرها للجميع، ولذلك فالحرص ينبغي أن ينصب على جعل التباري حولها يتم بكيفية عادلة، وبعد ذلك وحتى لا تتحول هذه الامتيازات إلى غنائم على حساب المجتمع ككل، ينبغي أن تبرر بقدر ما تحقق من امتيازات إضافية يستفيد منها

الجميع، بحيث إن مردودية الامتياز الفئوي المنصف، يكون بالنسبة للجماعة أكبر مقارنة بوضعية يتم فيها إلغاء هذا الامتياز.

هذا من جهة علاقة مبدأي العدالة مع البنية الأساسية، أما فيما يخص العلاقة القائمة بينهما داخليا، فهي علاقة أولية معجمية Lexical order، بحيث لا يمكن الانتقال إلى المبدأ الثاني إلا بعد استيفاء جميع مقتضيات المبدأ الأول، وهذا ما يمكن دعوته بأولية الحريات الأساسية على كل المقاربات الاجتماعية والاقتصادية، فالحريات ذات قيمة مطلقة، فهي غير قابلة للمقايسة أو المساومة إزاء أي امتياز ينتمي للقطاع الثاني، فلا يمكن مثلا أن نبرر الحد من بعض الحريات الأساسية باسم مرد ودية أكبر على مستوى الدخل أو الشغل، كأن نقدم مثلا مدونات شغل تضحي بجزء من مدونات الحرية، لأجل فعالية استثمارية أكبر[75]، إن سلوكا كهذا يعد إخلالا بالنظام المعجمي السالف الذكر، بحيث لا يصح الانتقال إلى القواعد التوزيعية إلا بعد أن نحقق مطالب مبدأ الحريات.

لكن يلفت رولز نظرنا إلى أن المقصود بالحريات في هذا المبدأ، ما هو أساسي منها، وما يمكن أن يعد كل إخلال به، أو اختزال له، أو انتقاص منه، مساسا بشروط احترام الشخص، لكن تلك الحريات التي لا تنتمي مباشرة إلى حرمة الشخص، وتنتمي إلى مستوى آخر قابل للنقاش والمراجعة، كحرية ملكية وسائل الإنتاج مثلا، أو حريات العقود الخاصة، وغيرها من الحريات الاستشكالية، فإنها غير مدعومة بقوة أولية المبدأ الأول.

كما أن المبدأ الثاني ينبغي أن يسعى إلى احترام مقتضيات المبدأ الأول في جميع عمليات التوزيع التي يتكفل بها، فلا يصح بحال إلغاء حرية أساسية بإجراء اقتصادي أو اجتماعي. ومطلب الانسجام هذا، يفيد أن البعد الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع العادل، ليس مستقلا عن بعدها الدستوري المرتبط بالمبدأ الأول على الخصوص، ويعتبر هذا التدقيق نقطة خلافية عميقة، بين فلسفة رولز وبين مفكري الليبرالية الاقتصادية، حيث أن مفهوم القيمة التي يركز عليها رولز تتأصل في رؤية أخلاقية محددة، وليس مجرد قيمة تبادلية خاضعة لنظام السوق؛ ولهذا يعتبر رولز أن مبدأي العدالة هما مجرد حالة خاصة لمفهوم أعم، أو مثال أعلى للعدالة يمكن التعبير عنه كالتالي:

75. هذا مثال توضيحي فقط رغم أن هذه اللحظة ليست لحظة تشريعات.

كل القيم الاجتماعية ـ الحريات والفرص المفتوحة أمام الفرد، والدخول والثروة، وكذلك الأسس الاجتماعية للاحترام، الذاتي Self-Respect - ينبغي أن توزع بشكل متساوي إلا في حالة ما كان التوزيع التفاوتي لإحدى هذه القيم أو لها جميعا، في مصلحة كل فرد.

إن مفهوم القيمة في هذه الصياغة، واضح الملامح الأخلاقية، ولذلك فعملية التوزيع القائمة على أساس هذا التصور لا يمكنها أن تكون كمية خالصة، على اعتبار أن صياغة نظرية القيم مشحونة بعبارات كيفية، من قبيل الاحترام الذاتي، الذي يعبر بشكل صريح على النزعة الأخلاقية لرولز، التي تجعل مفهوم عدالة مجتمع ما يرتبط بحس أخلاقي للجماعة، فهو أكثر من مجرد دربة حسابية تعتقد أن دقة الأرقام والمبيانات تغنيها عن استحضار البعد الإنساني للمجتمع منظورا إليه في سياق تعاوني إنصافي، ويتحقق ذلك أكثر ما يتحقق من خلال التمييز الأولي بين الحريات والحقوق الأساسية، وبين الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية، وعدم الخلط بينها في عمليات التوزيع، فما يناسب الأولى لا يصح بالنسبة للثانية.

كما أن عمليات التوزيع هذه لا ترتبط بمنظورات شخصية بالمعنى الضيق، حيث إن مبدأي العدالة ترتبط بالمؤسسات لا بالأفراد، لذلك فإن اختيار مقتضياتهما ينبغي أن يتم من هذا المنظور «فليس هناك أي من المبدأين ينطبق على توزيع خيرات خاصة بين الأفراد الشخصيين - يقول رولز - الذين يمكن تسميتهم بأسماء شخصية».[76] وهذا ما يفيد أن مفهوم الشخص المتضمن في صياغة المبدأين، يرتبط بدلالته التمثيلية، وفي هذا استبعاد للتصورات الفوضوية التي ترفض هذا التصور العام للشخص، كما أن ذلك يلزمنا بقراءة مفهوم الخيرات الأولية التي ستكون موضوعا للتقسيم من هذا المنظور التمثيلي، إنها كل ما يمكن أن ينتظره ويتمناه الكائن العاقل، فهي إذن ليست تفضيلات سيكولوجية، وإنما تصورات مرتبطة بأشكال جماعية للوجود.

الحرية المقصودة بالنسبة لرولز، ليست هي أحاسيس التحرير التي يصعب إخضاعها للمقاربة الموضوعية، وإنما هي «مجموعة من نماذج الأشكال الاجتماعية»[77]. وهذا ما يفيد أننا يمكن أن نغير المنظورات التمثيلية، من خلال تعديل الوضعيات الاجتماعية، على أساس أن هذه لأخيرة متداخلة ومتشابكة مع بعضها البعض، حيث

76. *Ibid*., p. 55.

77. *Ibid*., “Liberty is a certain pattern of social forms”.

يصح أن نعتبر مثلا أن السماح بامتيازات معينة داخل وضعية محددة، يمكنها بأثرها الإيجابي على وضعيات الآخرين أن تغير منظورهم للتفاوت، كما أن هذا الترابط، يسمح أيضا بتعديل نظام الحريات، حسب نفس المنطق، فلا نغير إلا ما يخلق انسجاما عاما داخل نسق الحريات العام الذي يندمج الجميع تحت إمرته.

غير أن هناك اختلافا بين المبدأ الأول والثاني، فإذا كان مبدأ الحريات أكثر استقرارا، لكونه يقوم على أساس مبدأ المساواة، فإن المبدأ الثاني يحتاج إلى دعامة تبريرية أكبر، نظرا لأنه يسعى إلى إضفاء طابع العدالة على وضعية تفاوتية، فكيف يمكن إذن الخروج من الوضعية البدئية المساواتية التي تعتبر معيارا Benchmark أوليا، إلى وضعية تفاوت عادل في إطار البنية الأساسية للمجتمع؟ ما هو التأويل المناسب للمبدأ الثاني؟

لقد سبقت الاشارة إلى أن القسم الأخير من المبدأ الثاني يسمح بتأويلات كثيرة، لكن يمكن ردها إلى معنيين طبيعيين لكل منهما، مما يعني أن عبارة «لمصلحة كل فرد» و«مفتوحة في وجه الجميع» قابلة لأربع دلالات يُجملها رولز في اللوحة التالية :

« لصـــالح كـــل فرد »

مبدأ التفاوت	مبدأ الفعالية	«مفتوحة في وجه الجميع»
-ج- الارستقراطية الطبيعية	-أ- نظام الحرية الطبيعية	المساواة محددة من حيث هي انفتاح المهن أمام الكفاءات
-د- المساواة الديمقراطية	ب – المساواة الليبرالية	تكافؤ الفرص المنصف

إذ يمكن أن نفهم عبارة «لصالح الكل»، إما باعتبارها تمثل مبدأ الفعالية أو مبدأ التفاوت، أما عبارة «مفتوحة في وجه الجميع» فيمكن أن تفهم من حيث هي تعبير على مفهوم المساواة من حيث هي انفتاح المناصب في وجه الكفاءات، أو من حيث هي تدل على تكافؤ الفرص المنصف. وهذا ما يتضمن أربعة تأويلات ممكنة للمبدأ الثاني : إما من خلال قراءته كمبدأ يدافع على نظام الحرية الطبيعية، أو على المساواة الليبرالية، أو على الارستقراطية الطبيعية، أو أخيرا على المساواة الديمقراطية. وسينتهي تحليل رولز إلى اختيار التأويل الأخير باعتباره الأنسب لتصور العدالة كإنصاف.

ان مبدأ الفعالية الذي يحيل إلى معيار باريتو Pareto حول التوزيع الأمثل، يقوم على تصور مفاده أنه في حالة وضعية تنافسية خالصة وكاملة، يتم التبادل الحر بين فاعلين

اقتصاديين لخيرات وخدمات يتم استبدال أغلاها و/أو أكثرها فعالية، بأخرى أرخص و/ أو أكثر فعالية، إلى غاية بلوغ وضعية توزيعية لا يصبح فيها من الممكن تحسين إنتاج واستهلاك طرف، دون انتقاص إنتاج واستهلاك الطرف الآخر، حينئذ نكون قد بلغنا الوضعية الأكثر فعالية في التوزيع. إلا أن هذا المبدأ حسب رولز يمكن أن يتحقق بما لا حد له من الوضعيات، لأن مبدأ باريتو هو مبدأ كمي يرتبط أكثر بالتوازن بين كميات السلع وفعاليتها الوظيفية، لكنه ليس مبدءا كيفيا يستحضر بشكل واضح مشاريع حياة أطراف التبادل، إنه مبدأ الحد الأقصى **Maximum**، وليس مبدأ الحد الأمثل **Optimum**، وهذا ما يفيد عدم كفاية مبدأ الفعالية في تأطير العمليات التوزيعية داخل المجتمع، وهو ما يعبر عنه رولز كالتالي : « إن مبدأ الفعالية لا ينتخب توزيعا محددا للسلع باعتباره التوزيع الأكثر فعالية. لذلك، فلكي ننتخب من بين هذه الوضعيات الفعالة المتعددة، نحتاج بالضرورة إلى مبدأ آخر من قبيل مبدأ العدالة»[78].

وهكذا يرفض رولز المرادفة بين « لصالح كل فرد» وبين مبدأ الفعالية. حيث بالإمكان أن نصل إلى وضعية مثالية حسب مبدأ باريتو لكن في إطار ظالم، فمثلا داخل مجتمع استعبادي يصح أن تتصور تبادلا بين الخدمات والخيرات، بكيفية متوازنة، وأي إخلال بانتظامها ينجم عنه المساس بمصلحة جماعات تمثيلية داخل هذا السياق الاجتماعي، مما يعني أن ليس كل وضعية فعالة عادلة، كما ليس كل وضعية عادلة فعالة.

أما الشق الآخر من المبدأ الثاني، فيمكن أن يفهم كاستدعاء لمبدأ الاستحقاق القائم على الكفاءة، وهو ما يتجسد في نظام تقنين بلوغ المناصب بنوع من الإجراءات الاحترازية، التي تجعل كل حصول على منصب، يتضمن الاستحقاق الطبيعي له، دون استحضار أي عامل أو امتياز اجتماعيين، وهذا ما نعبر عنه «بانفتاح المناصب أمام الكفاءات»، وهو ما يوائم نظام الحرية الطبيعية، إلا أن هذا التأويل يستحضر فقط الحالة النهائية للكفاءة من خلال العمليات الصورية للاصطفاء، لكنه ينسى أن هذه الوضعية النهائية هي نتيجة تراكم مجموعة من العوامل الأخرى المؤثرة على وضعيات الانطلاق الفعلية « إن التوزيع الراهن للدخول وللثروات، هو مجرد أثر تراكمي لتوزيعات سابقة للامتيازات الطبيعية – أي للمواهب والامتيازات الطبيعية – التي تم تطويرها أو إهمالها»[79]، مما يعني أن التنافس يكون محسوما بشكل مسبق،

78. *Ibid.*, p. 100.
79. *Ibid.*, p. 101.

تبعا لهذه العوامل الاعتباطية غير الخاضعة للاستحقاق، وبالتالي فإن هذا المبدأ، يحتاج إلى إجراءات تعديلية لا تنصب على الحالة الراهنة للتنافس، وإنما على أصولها البعيدة، فالعدالة لا تقوم على مجرد إخضاع الجميع لنفس الآليات التقويمية، وإنما ترتبط أكثر بمنع العوامل الاعتباطية، سواء الاجتماعية أو الطبيعية، أن تؤثر في نهاية المسار التنافسي، ولذلك فإن مفهوم التكافؤ المنصف للفرص، يبدو الأقدر على التأويل الصحيح لعبارة «مفتوح أمام الجميع».

على أساس ما سبق يرفض رولز نظام الحرية الطبيعية، الذي يتقوم بالحرية والمناصب المفتوحة أمام الجميع، ومبدأ الفعالية، وهي الأثافي الثلاث لليبرالية الاقتصادية الكاملة، والتي نظرا لامتناعها عن السماح لكل أشكال تدخل الدولة، تجعل البنية الأساسية للمجتمع محكومة بقوة العوامل الاعتباطية، سواء الاجتماعية أو الطبيعية، رغم أنها تحاول أن تدفع عنها هذه التهمة من خلال التركيز على بناء أنظمة توزيعية تبدو غير متحيزة، ولكن كما رأينا، هذه الأنظمة الصورية، تهتم بمصبات مشاريع الحياة دون أن تعتني بمنابعها، أي بوضعيات الانطلاق الأولية.

وهو تقريبا نفس مآل المجتمع القائم على أساس « المساواة الليبرالية، التي تتحدد بمبدأ الحرية، ومبدأ الفعالية، ومبدأ تكافؤ الفرص العادل، إنه مجتمع يسعى إلى تأطير نظام السوق الحر، بمجموعة من الإجراءات التعديلية والتشريعية، التي تسمح بنوع من التحكم في مسار الحياة الاقتصادية، بحيث تضمن من خلال إجراءات ضريبية عدم حدوث تضخم في مراكمة الثروات، على حساب جزء من المجتمع، كما تسمح باستفادة الجميع من خدمات عمومية للتعليم، لأجل تحقيق نوع من تكافؤ الفرص بين الجميع.

إن هذا النظام الليبرالي يقول رولز : «له أفضلية على نظام الحرية الطبيعية، ولكنه مع ذلك ليس كافيا». على اعتبار أنه رغم محاولته التحكم في العوامل الاعتباطية الاجتماعية، فهو يظل محافظا على ربط توزيع الخيرات على أساس استحقاقات طبيعية، مثل الذكاء وغيره من المواهب التي تجعل مبدأ التكافؤ العادل للفرص، لا يشتغل بكيفية كاملة في عملية التوزيع، مادام هذا النظام رغم تدخله في النظام التعليمي غير قادر على أن يقوم بنفس الأمر فيما يخص الأسرة، حيث تتمكن القدرات الطبيعية أن تتطور وتبلغ نضجها الكامل، مما يعني أن مؤسسة الأسرة تظل حاملا للعوامل الاعتباطية في تحديد مصير الأشخاص، فلا أحد منا يستحق فعلا الأسرة التي يولد داخلها، سواء بالمعنى الإيجابي أو السلبي، مما يعني أن النظام الليبرالي رغم كل احتياطاته، فهو لا يستطيع أن

يفي بوعوده حول تمحيض عمليات الاستحقاق من كل العوامل الاعتباطية، فهو في نهاية التحليل يظل عرضة للاعتباط الطبيعي والاجتماعي معا، ومن ثمة فهو لا يصلح كتأويل لمبدأي العدالة.

أما نظام «الارستقراطية الطبيعي»، فهو يؤول المبدأ الثاني في تعبيره عن مبدأ التفاوت، بحيث إن هذا الأخير ينبغي أن يصب في مصلحة الجميع، ولكنه لا يولي أي اهتمام لمسألة أصول هذا التفاوت، فالمناصب تفتح في وجه ذوي الكفاءات والقدرة على القيام بمهامهم في أحسن صورة، ولذلك فهو نظام يحترم بشكل حرفي مبدأ انفتاح المناصب في وجه المواهب، انه نظام الأقليات المتفوقة minocraties التي تجعل جزءا كبيرا من المجتمع مرتهنا بمثل هذه الكفاءات الاستثنائية، وبأريحية مبدأ واجب النبلاء « noblesse oblige »[80]. وهو نظام يحمل نفس النقائص التأويلية لسابقه. كما أنه نظام يقوم على أساس اعتباطية أخلاقية، وعدم استقرار، ومن هنا عدم قبوله كتأويل مناسب لمبدإ يسعى إلى تحقيق تصور تعاوني للمجتمع، وليس تصورا إحسانيا كما هو حال هذا النظام الارستقراطي.

يبقى إذن التأويل الأخير الذي سيأخذ به رولز، وهو نظام المساواة الديمقراطية الذي يزاوج بين مبدإ تكافؤ الفرص المنصف وبين مبدأ التفاوت، ولذلك فهو الأنسب مع تصور المجتمع التعاوني، ذلك أن المبدأ الثاني يشرط العدالة التوزيعية بمدى قدرتها على تحسين وضعية الأطراف الأقل حظا، وفي هذا يتفوق على مبدأ الفعالية، الذي كما رأينا يترك العدالة مفتوحة على إمكانيات لا محدودة. إن هذا التأويل يسعى منذ البداية إلى تعديل وضعيات الانطلاق، بإجراءات تنصب على المؤثرات الاعتباطية والاجتماعية والطبيعية، ولكنه في نفس الوقت يحتاط من خلال مبدأ التفاوت، من الإمكانيات غير العادلة التي يمكن أن تأُول إليها العمليات التوزيعية العامة للخيرات الاجتماعية الأولية، التي من الواجب أن نحرص على حصول الجميع على ما يكفيه منها، لأجل احترام «شرط احترام - الذات»، الذي لا يمكنه أن يتحقق دون إمكانيات أساسية ضرورية.

إن التكافؤ المنصف للفرص، يتجاوز بشكل ما الطابع الصوري لتكافؤ الفرص التقليدي، فهو يأتي كنتيجة لترتيب البنية الأساسية بكيفية تجعلها في نهاية المطاف تقدم للتنافس على المناصب، مواطنين أخذوا كل فرصهم الحقيقية، لكي تنموا كفاءاتهم

80. بالفرنسية في النص الأصلي.

وقدراتهـم إلى حدهـا الأقـصى، وذلـك مـن خـلال دعـم وتمويـل تعليـم عمومـي، يسـمح بتعديـل كل النقائـص التـي يمكنهـا أن تطـال تكويـين المواطنـين، بحيـث يمكـن أن يصـل ذوي المواهـب المتكافئـة طبيعيـا في نهايـة المطـاف إلى نفـس مسـتوى النضـج، سـواء في نظـام تعليمـي خـاص أو عمومـي.

وبالتـالي إن التكافـؤ المنصـف للفـرص، يقتـضي تدخـلا فعليـا في المسـارات الاجتماعيـة للنـاس، انـه يقتـضي قـرارات تكوينيـة، تبنـي الكفـاءات، وتدعمهـا، وتدفـع كلفـة تطورهـا ونموهـا، وليـس مجـرد مهندسـين يخططـون لأنظمـة اصطفـاء صوريـة وعامـة. عـلى هـذا الأسـاس، إن مقتـضى التدخـل الفعـلي يناقـض بشـكل واضـح التصـورات التـي تراهـن عـلى كفـاءة السـوق، في تنظيـم التنافـس عـلى المناصـب باسـم اسـتحقاق الكفـاءة، وتحـت ذريعـة أن ذلـك فقـط سـيوفر فرصـا أكـبر للإنتـاج، الـذي سـينعم بـه الجميـع في نهايـة المطـاف.

يـزاوج تأويـل المسـاواة الديمقراطيـة بـين مبـدأ تكافـؤ الفـرص المنصـف وبـين مبـدأ التفـاوت، ولذلـك فهـو الأنسـب مـع تصـور المجتمـع التعـاوني، حيـث إن المبـدأ الثـاني يـشرط العدالـة التوزيعيـة، بمـدى قدرتهـا عـلى تحسـين وضعيـة الأطـراف الأقـل حظـا، وفي هـذا يتفـوق عـلى مبـدأ الفعاليـة الـذي كـما رأينـا يـترك العدالـة مفتوحـة عـلى إمكانـات لا محـدودة، في إطـار مجتمـع عـلى مبـدإ الفعاليـة.

إن المدافعـين عـلى هـذا التصـور، ينطلقـون مـن أن التدخـل في حريـة الاسـتئجار والتعاقـد، سـيعيق التطـور العـام للكفـاءة الإنتاجيـة للمجتمـع، مـما سـيتضمن تبديـدا للكفـاءات باسـم إجـراءات تكافليـة مـع الأقـل كفـاءة، لكـن هـذا الاعـتراض يقـوم عـلى خطأيـن: أولا الثقـة المبالـغ فيهـا في القوانـين الـلا شـخصية للسـوق، أو مـا يدعـى باليـد الخفيـة، التـي تراهـن عـلى أن حريـة التنافـس سـتؤدي بالـضرورة إلى النتائـج الأفضـل عـلى مسـتوى المردوديـة الجماعيـة، وتتنـاسى أن قيـام المجتمـع بأكملـه عـلى قوانـين التنافـس يـؤدي إلى خلـق مجتمـع يتشـكل مـن رابحـين وخاسريـن، مـا دام الربـح والخسـارة هـما بدورهـما إحـدى قيـم السـوق الأساسـية، الحـال أن ذلـك سـيمثل عامـلا مشوشـا عـلى اسـتقرار المجتمـع المحكـم التنظيـم، الـذي سـبق الإشـارة أنـه مجتمـع يقـوم عـلى مبـدأ التعـاون المنصـف، أمـا الخطـأ الثـاني فهـو الاعتقـاد أن رولـز يدافـع في إطـار تكافـؤ الفـرص المنصـف عـلى الكفـاءات الأقـل جـودة، والحـال أن مـا يسـعى لـه رولـز ليـس ضـمان إجـراءات تمييزيـة لدعـم المتوسـط أو الضعيـف ضـدا عـلى المتفـوق، بقـدر مـا يراهـن عـلى إعطـاء الفرصـة كاملـة أمـام الجميـع لـكي يصلـوا إلى أوج كفاءتهـم الطبيعيـة، فالسـعادة الحقيقيـة داخـل المجتمـع، هـي إتاحـة الفرصـة للجميـع لنقـل

استعداداتهم الخيرة من الإمكان إلى القوة، الذي يعبر على التوجه العام إلى جعل تحقيق الذات كجزء من مبدأ احترام الذات، بحيث يظهر المجتمع من خلال بنيته الأساسية يشجع تنمية القدرات والرقي بها، هو ما يدعوه رولز بالمبدأ الأرسطي.

بالإضافة إلى التعديل الذي يجريه تأويل المساواة الديمقراطية للمبدأ الثاني، من خلال إصلاح الطابع الصوري لمبدأ تكافؤ الفرص، فانه أيضا يطرح داخل نفس المبدأ علاقة الأولية المعجمية، مثلما طرحها في مبدأي العدالة عموما، فكما أننا ملزمون بعدم الانتقال إلى تحقيق المبدأ الثاني الا بعد استيفاء مطالب المبدأ الأول المتعلقة بتكافؤ الحريات والحقوق، فإننا أيضا وحسب نفس المنطق لا يصح أن نسمح بتفاوتات في الدخول والثروات إلا بعد أن نستوفي شروط التكافؤ المنصف للفرص، بعبارة أخرى إن مبدأ التفاوت لا يمكنه أن يصبح مبررا إلا بعد تنظيم البنية الأساسية للمجتمع بحيث يكون بإمكان الجميع أن يأخذ فرصته في تحقيق ذاته، ثم لأن هذا المبدأ هو نفسه لاحق لمبدأ الحريات، وذلك يجعل المساواة الديمقراطية، لا تسمح بأي تفاوت إلا بعد التكافؤ المنصف للفرص، ولا تسمح بهذا الوضع الذي يتضمن في نهاية المطاف فكرة التنافس على مناصب ذات مردودية أكبر، إلا بعد أن نكون قد احترمنا المساواة في الحقوق والحريات الأساسية.

مما يعني أن رولز لا يقع في نفس المآل التفاوتي الحر للنظام الليبرالي، مادامت أن كل عمليات التوزيع مرتهنة ببنية أساسية، لا تسمح بأي مفاجأة فيما يخص وضعية الحريات والحقوق داخل المجتمع، وبالتالي فإذا ما أصبحت نتيجة مبدأ التفاوت تجسد نوعا من مراكمة الثروات التي يمكنها أن تؤثر في الوضعيات الحقوقية للمواطنين الأقل حظا، فيمكن اللجوء إلى تدخلات الدولة لكي ترجع الأمر إلى مستواه المقبول، الذي يحترم أولية المبدأ الأول على الثاني من جهة، وأولية الشق الأول من هذا الأخير على الشق الثاني، وهكذا يمكن القول إن تأويل المساواة الديمقراطية للمبدأ الثاني، هو الأنسب لتصور العدالة كإنصاف، لأنها تستدعي أيضا استحضار مبدأ الحريات، وبالتالي فهي تقدم تأويلا نسقيا لا يجتزئ تصور العدالة كإنصاف.

إن هذا الترابط النسقي الذي يستدعيه مبدأ التفاوت، يجعل امتيازات التعديل العامة للعمليات التوزيعية، رغم ارتباطها المبدئي بوضعيات الأكثر حرمانا، تعم في الواقع جميع شرائح المجتمع، وهذا ما يدعوه رولز بالعاقة المتسلسلة

chaine connection [81]، التي تقوم على افتراض وجود تداخل في نظام القيم بين جميع مؤسسات البنية الأساسية، بحيث إن القيمة العامة لا تتحول من خلال التركيز على مركز واحد، وإنما كل حركة تغيير أو تحويل للقيمة داخل مؤسسة بعينها يؤثر على القيمة في باقي المؤسسات الأخرى، إن الأمر هنا يبدو شبيها بنظرية اليد الخفية، ولكن مع إضافة المقتضى الأخلاقي، الذي يتحدد في النظر إلى التوزيع العام للقيم من وجهة نظر الطرف الأقل حظا داخل الجماعة، فهذا الترابط العام بين جميع مكونات المجتمع يظل مشترطا ومرهونا بمبدأي العدالة معا. «إن حركة التغيير في اتجاه التنظيم الكامل للعدالة، تحسن انتظارات الجميع... فداخل نظام اجتماعي عادل، هناك في الغالب انتشار عام للامتيازات»[82].

إن المقصود من التعديلات القائمة على أساس مبدأ التفاوت، ليس هو تفضيل طرف على آخر، فهو ليس مبدءا يُجرم النجاح الاجتماعي، ويفرض على ذوي الامتيازات المستحقة خدمة طبقة الفقراء والفاشلين، كما سيدعي الكثير من نقاد رولز، وعلى رأسهم روبرت نوزيك[83]، إنما المطلوب هو حماية الاستقرار والسلم الاجتماعي من خلال وضع سلم للأولويات، يتدرج في إرضاء الانتظارات بشكل متوال وليس بمنطق تراتبي أو صراعي، فالمجتمع العادل من منظور رولز ليس مجتمع مغالبة، ولذلك فهو لا ينتهي في إطار عملياته التوزيعية، بضحايا و مستغلين، سواء من الطبقات المحظوظة أو من الطبقات المحرومة، وهو ما يمثل على التوالي القراءة الرأسمالية والماركسية للعلاقات الاجتماعية، وإنما يخلص إلى عدالة يشعر معها الجميع أنه مستحضر داخل منظور البنية الأساسية للمجتمع بكيفية سليمة وغير عدائية، وهذا ما يعبر عنه رولز بوضوح « في وضعية أساسية تتكون من سلسلة من الأفراد التمثيليين بشكل مناسب، علينا أول الأمر أن نؤوج رفاهية الأكثر فقرا، ثانيا، وعلى أساس الرفاهية المعطاة من منظور الأقل فقرا، ننتقل إلى رفاهية من يليه مباشرة في سلم الرفاهية المتصاعدة، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى آخر حالة.... وهذا ما يمكن دعوته بمبدأ التفاوت المعجمي»[84]. مما يعني أن مبدأ التفاوت هو مبدأ معني بضمان التوازن بين الأولويات، وليس مبدأ لتبرير

81. *Ibid*., p. 70.

82. *Ibid*., p. 72.

83. أنظر أيضا قراءة ويل كمليكا W . kymlicka في المثال الشهير للاعب التنس وفلاح ما بعد الظهر، حيث يعتقد أن النجاح الاجتماعي لهذا الأخير سيفرض عليه تمويل الحياة الباذخة للأول الذي أضاع حياته في الهوايات المكلفة، ومن الواضح أن هذا المثال لا يتناسب مع مفهوم تعميم الامتيازات.

84. Ibid., p.73

التفرقة الطبقية بالمعنى الضيق للكلمة، خصوصا وأن مفهوم الغنى داخل مجتمع من هذا القبيل، لا يفيد ـ وذلك من المنطلق المبدئي ـ الغنى على حساب الآخرين، وإنما الغنى لصالح وفي صحبة الآخرين، الذين لهم كل الفرص هم أيضا لكي يحققوا أفضل إمكاناتهم لبلوغ المناصب التي ترتبط بمثل هذه الامتيازات.

كل ما سبق يستدعي إعادة صياغة المبدأ الثاني ليأخذ الشكل التالي :

ينبغي أن تنظم التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية على شاكلة تسمح في نفس الوقت « أ » باستجلاب أفضل التوقعات للأقل حظا و« ب » وأن ترتبط بوظائف ووضعيات مفتوحة في وجه الجميع، حسب تكافؤ عادل (منصف) للفرص[85].

وهكذا يصبح المجتمع محصنا بضمانات إجرائية مسطريه، تمنع وقوعه في وضعيات غير عادلة، ذلك لأن مبدأي العدالة يؤطران بنيته الأساسية، التي تتحول إلى مجموعة من القواعد المنظمة بشكل عادل للتعاون الاجتماعي، الذي يتغيا خلق امتيازات معممة بكيفية منصفة، وبالتالي فإن هذه القواعد تؤطر من جهة، أشكال التعاون، ومن جهة أخرى مشروعية الانتظارات، حيث إن المطالب العامة والفئوية داخل هذا المجتمع، تقوم على أساس نسق من القواعد العادلة والعمومية، فهي ليست مطالب مساومة ومقايضة بالمعنى الاقتصادي الضيق، بل هي موسومة في عمقها وهويتها بالمطلب الأخلاقي للعدالة.

13. العدالة الإجرائية الخالصة والتكافؤ المنصف للفرص

وهذا ما يفسر من منظور رولز تضمن مبدأي العدالة لشرط التكافؤ المنصف للفرص، حيث أن ذلك يحيل إلى نوع من العدالة المسطرية أو الإجرائية الخالصة، فهو من جهة لا ينظم عمليات بلوغ المناصب من خلال مبدأ مستقل، كما هو حال العدالة الإجرائية الكاملة، التي تقوم على أساس قسمة كمية لموضوع التوزيع، بحيث توصف نتيجتها بالعدالة على أساس مبدأ سابق ومستقل، يعطي رولز في هذا الصدد مثال تقسيم « الكعكة» القائم على شرط أن يأخذ من يتكفل بالقسمة نصيبه آخرا، وهو ما يتضمن اللجوء إلى القسمة المتساوية، ولا ينظم العملية من خلال إجراءات مختلفة حسب السياق وخصوصية الوضعية، وهذا ما يدعوه بالعدالة المسطرية أو الإجرائية غير الكاملة، وهي عدالة غير مضمونة النتائج، رغم أنها أقل تبسيطية من سابقتها. في

85. لقد تعمدنا تكرار هذا التمييز لكي نظهر كيف استغل رولز مكاسب تحليلاته التأويلية.

مقابل ذلك إن العدالة المسطرية الخالصة، تقوم على مجموعة من القواعد التي ينبغي أن تطبق كاملة، دون تجزئة أو اختزال، وهذا التطبيق المنصف، هو ما يسم النتائج أيضا بصفة الإنصاف.

وهذا ما يقتضي في إطار العدالة الاجتماعية تحقيق هذه الإجراءات المسطرية للعدالة، من خلال خلق مؤسسات متكاملة تمثل الخلفية العادلة Back-ground لباقي المؤسسات الأخرى ذات الطبيعة الدستورية أو السوسيو اقتصادية، مما يعني أن النظام المؤسساتي للمجتمع العادل، هو ترجمة وتجسيد لقواعد عامة عادلة، ولذلك فالعدالة التي يدافع عليها رولز ليست عدالة شرعية قانونية بالمعنى الوضعي، يمكن اختصارها في عبارة العدالة هي تطبيق القوانين، وإنما هي عدالة منصفة تجعل القوانين ذاتها تقوم على خلفية من القواعد المنصفة، كما يتضمن ذلك أن مقاربة العدالة الاجتماعية، ينبغي أن تقوم من خلال منظور مؤسسي عام، وليس من منظور الأفراد مباشرة، ولذلك فالعدالة كإنصاف رغم ممارستها لعمليات مساعدات، فهي ليست بسبب ذلك عدالة متمحورة على هذا النوع من العمليات، على اعتبار أن المهمة التوزيعية للعدالة كإنصاف تتجاوز مجرد خدمة الانتظارات الشخصية بالمعنى الضيق للكلمة.

14. مفهوم الخيرات الأولية: عدالة التوزيع من عدالة الطلب

إن الانتظارات التي تعني العدالة كإنصاف، إنما هي تلك القائمة على أسس عقلانية ومن منظور تمثيلي مناسب داخل البنية المؤسساتية العامة للمجتمع، وهذا ما يدعوه رولز بالخيرات الأولية، التي تعتبر أدوات مركزية لتحقيق مشاريع الحياة العقلانية المنسجمة مع المتطلبات الأخلاقية للعدالة، وهو ما يجعل هذه الخيرات من جهة ذات طابع اجتماعي، نظرا لارتباطها بالبنية الأساسية للمجتمع، ثم أنها من جهة أخرى ذات طابع عقلاني، لأنها إشباع للتطلعات العقلانية، مما يعني أن العدالة كإنصاف ليست مجرد تدبير اقتصادي للتطلعات الاستهلاكية الكمية، بقدر ما هي محاولة لتأطير هذه التطلعات داخل نظرية تصالح بين مفهوم الخيرات ومفهوم العدالة، من خلال جسر العقلانية. ولذلك فحينما سيدمج رولز الحريات والحقوق في خانة هذه الخيرات التي تدور حولها تطلعات وانتظارات العينات التمثيلية، فهو لا يقصد تحويل هذه القيم العليا إلى بضائع وسلع تمارس عليها عمليات القسمة والتوزيع، وإنما بالأحرى لكي يضع في عمق المحفظة الاقتصادية للخيرات، نبضا أخلاقيا وحقوقيا، يُذكر المشرعَ والقاضيَ ومن يملك الصلاحيات التوزيعية بأن حساب العدالة، هو قبل كل شيء

تحسب واحتساب للآثار الأخلاقية للعمليات الاقتصادية والتشريعية داخل المجتمع، ومن هنا فإن مبدأي العدالة يقتضيان دائما استحضار هذه المطالب الأخلاقية في إطار تأويل صيغهما، ولذلك فإن « كل أجزاء نظرية العدالة يلزم أن تجسد الملامح الأخلاقية للبنية الاجتماعية» [86] حسب عبارة رولز.

15. طبيعة النزعة المساواتية لمبدأي العدالة وعلاقتها بالتربية القيمية

إن مبدأي العدالة رغم إفساحهما إمكانية التفاوت الاجتماعي، فهما مع ذلك محكومين بنزعة واضحة نحو المساواة Thendency to Equality، ويتجلى ذلك واضحا في توجه المجتمع نحو إصلاح كل المعيقات الاعتباطية، سواء الطبيعية أو الاجتماعية، لأجل إعطاء فرصة عادلة حقيقية للجميع، فهناك تطلع عميق لدى رولز لاعتبار التفوق سمة غير مستحقة، وبالتالي فإنه يجعله المقابل المنطقي من جهة الحكم لمفهوم الإعاقة، فحيث لا يصح أن نؤاخذ المعاق على مصابه، فيمكن القول إن المتفوق أيضا لا يستحق أن نحمده بشكل مطلق، مادام أنه في جانب مهم من مواهبه، قد وُهب قبل أي استحقاق ممكن، أكثر من الآخرين، كل ذلك يجعل رولز يبدو متحيزا للمواهب المتوسطة، أو الأقل من المتوسطة[87]، وذلك كنوع من الاحتراز من ظهور أقليات متفوقة، تدفع باللامساواة إلى حدود لا يقبلها منطلق العدالة كإنصاف.

و لأجل منح المتواضعين في قدراتهم الاجتماعية والطبيعية فرصة أكبر، يدعو رولز إلى تخصيص نصيب أكبر من الموارد لصالح تعليمهم ورعايتهم : « هكذا يؤكد هذا المبدأ – يقصد مبدأ التفاوت – أنه لأجل التعامل مع جميع الأشخاص بكيفية متكافئة، ولأجل منحهم تكافؤا فعليا للفرص، ينبغي على المجتمع أن يوفر عناية أكبر للمعاقين على المستوى الطبيعي والمحرومين على المستوى الاجتماعي منذ ولادتهم»[88]. هذا الاهتمام ينبغي أن يأخذ صورة مصاريف استثنائية في المراحل التعليمية الأولية على الأقل.

إذن إن مبدأ التفاوت يتضمن بشكل ما مبدأ التعديل Principle of redresse، أو على الأقل إنه لا يستبعده. إن الذي يهم رولز بشكل أولي هو أن يتم باستمرار تحسين وضعيات الأقل حظا، وتأطير المجتمع بآليات تسمح للجميع بأن يحسن انتظاراته وليس فقط أن يحقق كل ما يعن من انتظارات حتى ولو كانت مبتذلة، فمن المهم خلق

86. *Ibid*., P. 81.

87. كان روبرت نوزيك من أكبر المنتقدين لما اعتقده عداء ضد التفوق، وتغريما له.

88. *Ibid*., p. 84.

أجواء تربوية تسمح للجميع بأن يترقى في مقومات مشروع حياته، لذلك يركز رولز كثيرا على استبعاد التعامل مع التربية بمنطق الفعالية أو الرفاهية فقط، فدور هذا القطاع هو أيضا الرقي الاجتماعي والذوقي والثقافي بالمواطنين، إنه سعي إلى إخراجهم من الالتصاق الضروري بالآفاق الذوقية التي وجدوا فيها أنفسهم بفعل عوامل لا يد لهم فيها، ذلك لأن العدالة ليست هي إشباع الرغبات البسيطة والمبتذلة للناس، وتناسي أن هذه الرغبات إنما هي وليدة حرمان أولي من أخذ فرصة التعليم والتكوين الراقي، وإنما العدالة هي فوق ذلك وقبله أيضا، تربية لحسهم المطلبي من خلال التعليم الجيد : « لا ينبغي – يقول رولز – الحكم على قيمة التربية فقط بحساب الفعالية والرفاهية، إذ أن للتربية دورا آخر هو بمثل أهمية هذين المعيارين أو أكثر، أقصد التربية في سبيل جعل الشخص قادرا على تذوق ثقافة مجتمعه، وعلى لعب دور داخله، وبالتالي إعطاء كل فرد الثقة في قيمة الخاصة Own worth »[89].

إن ما يميز مبدأ التفاوت ويمنحه أيضا منزعه المساواتي الضمني، هو بشكل ما إعادة توزيع حصص المواهب الطبيعية نفسها، ولذلك فهو يتجاوز المقاربة التقنوقراطية، التي تقوم على استغلال خبرات الموهوبين، نحو مطلب آخر، وهو قدرة هذه المواهب في إطار استفادتها من إمكانياتها، على أن تحسن وضعية الأقل حظا، ليس فقط على مستوى الموارد، وإنما أيضا في جانب إشاعة القدرات وتسهيل اكتسابها، بتوفير الكلفة المادية، والمشاريع التربوية الكفيلة بإكساب الآخرين جزءا من هذه المواهب.

إن العبقري مطالب بشكل ما بأن يردَّ ديْن المجتمع والطبيعة معا، فوضعية انطلاقه قد تمتعت بامتيازات عديدة، جعلته متفوقا على الآخرين، لكن لأنه يوجد في مجتمع تعاوني، فإن هذا التفوق كان أيضا بمساعدة هؤلاء الآخرين، الذين وفروا له إمكانية تحقيق ذاته، بكل ما يقتضي ذلك من تمويل ومساعدة في مختلف أطوار عمره، وبالتالي فإن هذا الشخص المتميز، عوض أن يبحث عن وضعية استثنائية تجعله يتمتع بهذا التفوق، عليه بالأحرى أن يقتسم النتائج مع الجميع كنوع من التعويض على امتيازاته.

إن التركيز على تعديل المواهب الطبيعية، هو رد على كل التوجهات التي تعتبر أن كل مجتمع تفاوتي لابد وأن يقوم على إخلال عميق بالمساواة ومن ثمة بالعدالة، مما يولد يأسا من إمكانية إقامة مؤسسات عادلة بشكل كامل، فالانطلاق من جوهرية

89. *Ibid.*, p. 87.

التفاوت الطبيعي، يجعل الظلم كما يقول رولز مثل الموت، قد لا نحبه ولكن لا يمكننا رفضه. لكن إذا ما استحضرنا القدرات التعديلية لمبدأ التفاوت، سيبدو هذا الاعتراض ضعيفا، إذ من الممكن جدا، تجنب تأثير العوامل الاعتباطية الطبيعية في مسار وحياة الأفراد.

إن تصور العدالة كإنصاف يواجه اعتباطية العامل الطبيعي في مظهره الاجتماعي، فهو لا يراهن على إلغاء الإعاقة والضعف والمرض والفقر، لكنه يحتاط له على مستوى مؤسسات البنية الأساسية لمنعه من أن يؤثر في مصائر الناس، فإذا كان ما هو طبيعي يأخذ طابعا قدريا حتميا، فإن المستوى الاجتماعي على عكس ذلك، هو صنيعة الناس، وبالتالي فبإمكانهم أن يغيروا مسارات المؤثرات الاعتباطية، إذا ما اختاروا ذلك وتوافقوا عليه.

وهذا ما يتحقق من خلال التعامل مع مؤسسات البنية الأساسية، من منظور عام، لا يُقسم المجتمع إلى طبقات متناحرة، أو جمعيات مغلقة، تسعى إلى فهم العدالة كاستحقاق مجرد، وإنما علينا أن نقارب مسألة العدالة من المنظور التعاوني، الذي يقتضي مبدءا لا يخدم فقط صالحا بعينه، ولا يحدد استحقاقات وتراتبات محددة، بل يوفر مجالا للشعور بأن نتائج هذا التعاون، يمكنها أن تصب في مصلحة الجميع، وهو ما يمكن لمبدأ التفاوت أن يحظى به، على اعتبار أنه يخدم مصلحة المحرومين، لكن ليس بحس انتقامي من المحظوظين، بل بمنطق التعاون والاعتراف المتبادل والمنصف بين جميع مكونات المجتمع.

16. مبدأ التفاوت كتعبير على المطالب الثورية الليبرالية: حرية، مساواة، أخوة

هذه التضمينات التكافلية لمبدأ التفاوت، تجعله أيضا الأكثر تعبيرا على مبدأ الإخاء، الذي يمثل مع الحرية والمساواة، أركان مطالب الدول الديمقراطية، لكن ما يميز مبدأ التفاوت، هو إخراج مفهوم الإخاء من دلالته العاطفية، لكي يمنحه دلالات واضحة ودقيقة، تتمثل في : « رفض امتيازات أكبر إذا لم تكن لها تأثيرات ايجابية على وضعية الأقل حظا». إن هذه القراءة تجعل مبدأ الأخوة أكثر واقعية، وتنزع عنه هلاميته الشعارية غير الواضحة.

وهذا ما يسمح بأن نخلق تناظرا تقريبيا بين التأويل الديمقراطي لمبدأي العدالة، وبين شعارات الثورات الديمقراطية التقليدية، بحيث نقابل الحرية بالمبدأ الأول

لتصور العدالة كإنصاف، والمساواة بما يتضمنه المبدأ الأول من مساواة على مستوى الحقوق والحريات، وبما يتضمنه المبدأ الثاني من تكافؤ منصف للفرص، بينما يقابل مبدأ التفاوت مبدأ الأخوة، وبهذا يصبح تصور العدالة كإنصاف تعبيرا نظريا واضحا ودقيقا، على ما كان مجرد شعارات عامة في الثقافة الديمقراطية.

إن مفهوم الأخوة يتحول إلى بنية مؤسساتية، تسمح بالنظر إلى التفوق كمكسب عام، على نفس شاكلة النظر إلى الأسرة، حيث لا تعتبر المواهب فرصا للابتعاد عن الآخرين، بقدر ما تتحول إلى أدوات وكفاءات داعمة لهذه الأسرة، مما يعني أن مؤسسات المجتمع العادل ستكون قادرة على المطامنة من الطابع النزاعي للعمليات التوزيعية، التي لن تتحول إلى أفعال اقتسام للمكاسب، بقدر ما ستأخذ صورة إجراءات بنيوية داخل المستوى المؤسسي، لأجل إعطاء الجميع فرصة الإحساس بكرامته وقيمته، على اعتبار أنه لَمِنَ المكاسب العظمى للجميع، سواء للمتفوقين أو لمحدودي القدرات، أن يتقاسموا الحياة مع أناس يشعرون بالاحترام لذواتهم، فذلك وحده يكفل أن يشعر جميع أطراف التعاون، بإحساس السلام والاستقرار، الذي يعتبر بوابة لجميع الأحاسيس الايجابية الأخرى. إن الأمر في هذه الحالة شبيه بصحة المجتمع وخلوه من الأمراض المعدية، فمثلما لا تفيدنا في شيء سلامتنا، إذا كان من يقتسم معنا الحياة البيولوجية مصابا بأمراض معدية كالسل أو الطاعون مثلا، فإن نجاحنا الاجتماعي ورضانا على أنفسنا لن يكون لهما أي قيمة، إذا ما ولدا مجالا اجتماعيا متسما بالمشاعر السلبية وعدم الرضا عن الذات، ولذلك فإن المجتمع العادل، وهو يحد قليلا من امتيازات المتفوقين، ويعطي فرصا للأقل حظا، لا يحرم طرفا ضد آخر، بل يعمل على توليف الحياة الاجتماعية بشكل يجعلها أفضل وضع للجميع، حتى وإن لم تكن هذه الوضعية هي الأكثر مردودية.

17. في قواعد ومبادئ الأوليات المصاحبة لمبدأي العدالة: نظام الواجبات والفضائل

لكن رغم أن مبدأي العدالة ينصبان بشكل خاص على البنية الأساسية للمجتمع، ومن هنا طابعهما المؤسساتي، غير أن نظرية العدالة تقتضي لأجل أن تكتمل، مجموعة من المبادئ الأخرى، سواء تلك المتعلقة بالأفراد أو بالعلاقات الدولية. هذا الاكتمال الذي يشير إليه رولز، يمثل إحدى التطلعات المبالغة التي سيتخلى عنها في مشروعه النظري حول العدالة، حينما سيكتفي بالرهان على بناء نظرية سياسية لا تستدعي أي مكون ميتافزيقي أو مذهبي، متراجعا بذلك عن محاولة بناء نظرية عامة حول

الحـق، Theory of right [90]غـير أن هـذا الجانـب الفـردي في مقاربـة المبـادئ، يقـدم مـع ذلـك مجموعـة مـن المفاهيـم القواميـة، لمتابعـة الاسـتدلال الرولـزي، في اللحظـة المواليـة المتعلقـة بأشـكال ترتيـب الأولويـات في عـرض الاختيـارات، وكذلـك القواعـد التحكيميـة بـين المبـادئ المتضاربـة، ومـن هنـا أهميـة متابعـة هـذا الجـزء مـن نظريـة العدالـة، رغـم عرضيتـه بالنسـبة للمـشروع ككل.

إن التفكير في مبـدأي العدالـة، يكون مسـبوقا ومصاحبا بمبادئ أخرى تسـاهم في بناء معقولية الاسـتدلال لصالـح تصـور العدالة كإنصاف، بشـكل مّا منطقـاً ضمنياً وغير صريـح في منطوق مبدأي العدالـة، يسـعى رولـز إلى اسـتخلاصه وإظهـار طابعـه المنسـجم والمتـوازن، بحيـث يصالـح مـا بـين مقتضيـات الأفـراد في التفكـير وبـين المقتضيات المؤسسـاتية، من خـلال ترتيب هذه المبـادئ العامة حسـب أولويـة محـددة، لن يفاجئنـا طابعها الاجتماعي، مادامـت العدالة بطبيعتهـا فضيلة مدنية، تجعـل المنظـور الفـردي يتداخل وينتظم حسـب المطلب المدني للمؤسسـات.

وهكذا فمن حيث أولية قبول المبادئ، ينبغي إعطاء الأولية :

ـ أ ـ للمبـادئ المرتبطـة بالبنيـة الاجتماعيـة، المتعلقـة بالأنظمـة والمؤسسـات الاجتماعيـة العادلـة، وتتشـكل مـن مبـدأ العدالـة ومبـدأ الفعاليـة.

ـ ب ـ المبـادئ المتعلقـة بالأفـراد، أي القواعـد التـي مـن المفـترض أن تنظـم الاسـتدلال مـن منظـور فـردي، وتتفـرع إلى قسـمين: المتطلبـات أو المقتضيـات requirements وتتشـكل مـن الالتزامـات، ومـن ثمـة تعلقهـا بمبـادئ الإنصـاف والوفـاء، ثـم الواجبـات الطبيعيـة التـي قـد تأخـذ شـكلا موجبـا، مثـلا مبـدأ فـرض احـترام العدالـة، مبـدأ التعـاون المتبـادل، مبـدأ الاحـترام المتبـادل، أو قـد تأخـذ طابعـا سـلبيا : مبـدأ عـدم الإيـذاء، ومبـدأ عـدم المسـاس بالـبراءة. أمـا الرخـص فيمكـن أن تأخـذ شـكل مبـدأ اللامبـالاة. أو مبـدأ الاسـتزادة في المقتضيـات supererogatory، من قبيـل مبـدأ اللطـف والشـجاعة والرحمـة.

ـ ج ـ المبـادئ المتعلقـة بالحـق الـدولي الخـاص، التـي سـيفرد لهـا رولـز فيـما بعـد قـراءة خاصـة، في محاولـة تعميـم نتائـج التعاقـد المحـلي عـلى المجـال الـدولي، وهـو مـا سـنرى تفاصيلـه لاحقـا.

ـ د ـ قواعـد الأوليـة، سـواء بخصـوص المبـادئ الفرديـة أو فيـما بـين المبـادئ الخاصـة بالمؤسسـات، ولقـد مـر بنـا في قـراءة المبـدأ الثـاني للعدالـة، بعـض القواعـد الخاصـة بالأوليـة.

90. *Ibid.*, p. 93.

إن ترتيب هذه القواعد والمبادئ في عملية التعاقد، يضفي على التفكير في العدالة طابعا أخلاقيا، فهو ليس مجرد تنظيم مجرد يعالج القضايا التوزيعية بمنطق رياضي خالص، بل إنه تفكير يتسلح بمجموعة من القواعد المنسجمة، التي تنظم الاستدلالات الشخصية للأفراد، بنفس القدر الذي تسعى من خلاله نظرية العدالة كإنصاف إلى تنظيم مؤسسات البنية الأساسية بشكل مناسب. كما أن هذه القواعد والمبادئ الفردية، تضفي على لائحة الانتظارات والمطالب مسحة أخلاقية، وتخرجها من منطق الرغبات الخام المتحللة من أي إلزام مسبق، مادام التداول السابق على إلزام العقد، هو أيضا منظم حسب مبادئ وقواعد أخلاقية، وليس مجرد مقايضة حول رغبات عامة **Desiderata**، وبالتالي إن تصور العدالة الرولزية، محتكم من جهة بعده المؤسسي إلى نظرية في العدالة، لكنه يستند رغم ذلك إلى نظرية أكثر شمولية، يمكن دعوتها بنظرية الحق بدلالتها الأخلاقية، التي تتضمن الفضيلة والصواب وغير ذلك من العبارات، ذات الشحنة الأخلاقية الواضحة.

18. معطيات أولية حول نظرية الإلزامات والواجبات الطبيعية

إن ما سبق يفيد أمرا هاما لروح نظرية العدالة، ويتعلق خصوصا بطبيعة الإلزام الذي ينبغي أن ينتهي إليه التداول التعاقدي حول مبدأي العدالة، فليس كل إرغام ملزم، يمكن أن يعد التزاما عادلا، إذا ما استحضرنا مثلا مبدأ الإنصاف الذي يركز عليه رولز كثيرا، فهذا المبدأ يعتبر أن كل حد طوعي من الحرية الشخصية، وإكراه للذات على أساس مقتضيات الالتزام، تقتضي أن يكون ذلك في ظل مشروع تعاوني يخضع نفسه بشكل واضح لمطالب التبادلية، الذي يعتبر أن كل التزام يجب أن يكون تبادليا وليس أحادي الجانب، ومن هنا فإن الاكراهات الموجهة لطرف واحد في العقد، تعتبر إخلالا بمبدأ الإنصاف، الذي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا افترضنا أنه يتم في إطار خلفية عادلة، قوامها مؤسسات محكومة بتصور منصف للعدالة. ولذلك فحسب رولز إن افتراض هذه العدة النظرية الأخلاقية تجعل الفعل التعاقدي محاطا بمجموعة من الضمانات التي لا تسمح بأي نظام من الالتزامات، إلا بشرط أن يستوفي كل الشروط المتعلقة بالعدالة، وعلى رأسها مبدأ الإنصاف والتبادلية، وغيرها من المبادئ المنظمة لعمليات التسويغ العامة داخل المجتمع العادل.

بالإضافة إلى البعد الإلزامي الطوعي، هناك أيضا الواجبات الطبيعية التي تلعب دورا شبيها في ضمان العمق الأخلاقي للتعاقد، مع خلاف جوهري وهو أن هذه

الأخيرة تخضعنا حتى دون الموافقة الطوعية، فأخلاقية هذه الواجبات هي على نحو ما كامنة في إنسانية الإنسان ذاته، ومن هنا فهي أقرب ما تكون إلي البداهة التي لا تحتاج إلى سند إثباتي إضافي، فمثلا يرى رولز أنه من غير المعقول أن نستلزم من واجب عدم القتل التزاما أو وعدا سابقا، إن إلزامية الواجب الطبيعي ليست في حاجة لمثل هذا الوعد.

كما أن هذه الواجبات ترتبط بالمستوى الشخصي من العلاقات بدون أي استثناءات مؤسساتية، وبالتالي فكل شخص أخلاقي بمعناه العام محكوم بإلزام الواجب الطبيعي، وهذا ما يتجلى واضحا في القانون الدولي الخاص، حيث لكل فرد الحق في الاستفادة من ضمانات هذه الواجبات، في إطار علاقته بمؤسسات الدولة، وهذا ما يضفي على حقوق الإنسان الأساسية، هذا الطابع الدولي. لكن أكبر حق طبيعي، يلزم الجميع، هو قبل كل شيء واجب العدالة، الذي يقتضي من كل فرد أن يحافظ على المؤسسات العادلة ويدعمها، على أساس أن كل الواجبات الأخلاقية رهينة باستقرار هذه المؤسسات، وبتطور كفاءتها وسلطتها التحكيمة، لكن إذا كانت هذه الأخيرة متعلقة بأساس تعاقدي، فإن الحرص على حمايتها ودعمها، ينبغي أن ينظر إليه كواجب طبيعي، يلزم الجميع بالبداهة المباشرة للطبيعة الأخلاقية للإنسان. فذلك أدعى لأن تكون العلاقة بالمؤسسة العادلة أقوى وأبقى. كما يمكن لهذا الارتباط أن يتم بالإضافة إلى هذا الشكل، من خلال التزام خاص، مثلا في حالة أولائك الذين يمارسون مهام عمومية داخل هذه المؤسسات العادلة، وهنا يصبح للنُبل المدني صورة مختلفة عن تلك التي مرت بنا في إطار الأرستقراطية الطبيعية، إن رجل الدولة بهذا المعنى لا يتفوق على الآخرين بفعل امتيازات ذات مردودية خاصة، بل إنه على خلاف الجميع يثقل كاهله بالتزامات أكبر تجاه العدالة والإنصاف.

هذا الالتزام المضاعف نحو العدالة، يمكنه في حالة الرخص أن يصل إلى مستويات استثنائية في قيمتها الأخلاقية، ولكن مع ذلك إن نظرية العدالة لا تعتبر مثل هذه الممارسات جوهرية في مطالب العدالة، ولذلك فان مكانها يوجد في الرخص وليس في الالتزامات أو الواجبات الطبيعية، فعلى سبيل المثال إن التضحية بالذات، والحالات البطولية في عملية المشاركة في حماية المؤسسات العادلة ودعمها وبنائها، يعتبر أمرا محمودا، لكن واقعية النظرية مع ذلك لا تجعله مطلبا مركزيا، أو على الأقل إن مطالبا من هذا القبيل سوف لن يكون بالإمكان جعله موضوعا للتوافق التعاقدي الذي يتم في إطار ما يدعوه رولز بالوضعية البدئية، التي سننتقل الآن لمحاولة إجمال مقتضياتها وشروطها.

الفصل الثالث
الوضعيةُ الْبَدْئِيَة، أركانُها ومقتضياتُها

1. من القناعات إلى التعاقدات: تجاوز المفهوم الضيق للممارسة

إذا كان عمـل رولـز في تأويـل واسـتخلاص مضامـين مبـدأي العدالـة، قـد انتهـى بـه إلى الخلـوص نحـو تأويـل ديمقراطـي مسـاواتي، يجعـل هذيـن المبدأيـن الأكـثر تلاؤمـا مـع الأحـكام المترويـة، ومـع المقومـات الأساسـية في المجتمعـات الحداثيـة، المحتكمـة إلى أنمـاط دسـتورية عادلـة، بحيـث يمكـن القـول إن القـراءة التأويليـة السـابقة جعلـت رولـز يظهـر كيـف أن تصـور العدالـة كإنصـاف بمبدأيـه، وبمـا يتضمنـه مـن مقتضيـات الأولويـات، والمهـام التوزيعيـة، وغـير ذلـك مـن الحقـوق والواجبـات الطبيعيـة التـي يسـتند إليهـا هـذا التصـور، يختـزل في صياغتـه خلاصـة للأخلاقيـة الليبراليـة والديمقراطيـة، وبالتـالي فـإن مبـدأي العدالـة يمثـلان نوعـا مـن النسـقية النظريـة، للقناعـات العامـة المتداولـة داخـل المجتمعـات العادلـة.

لكـن مـا سيسـعى إليـه رولـز بعـد ذلـك، هـو إظهـار كيـف أن هذيـن المبدأيـن يمكـن إن يكونـا موضوعـا للتعاقـد المجتمعـي، داخـل سـياق منصـف للتـداول والاختيـار، فـإذا كانـت المرحلـة الأولى في تقديـم التصـور تمثـل الجانـب التحليـلي، الـذي يفـكك المكونـات القضويـة لصياغـة مبـدأي العدالـة، فهـو في هـذا الشـق مـن البنـاء النظـري، سـيركز أكـثر عـلى الجانـب الحجاجـي والإقناعـي لمبـدأي العدالـة.

هـذا البعـد هـو مـا سـيدفع رولـز إلى التراجـع عـن موقفـه مـن قيمـة الإجـراء التعاقـدي لبنـاء تصـور للعدالـة، الـذي كان يـرى أنـه ذا طابـع فـرضي وشـحنة ميتافيزيقيـة، لا تحتملهـا أسـئلة مجـال الممارسـة، التـي يمكنهـا في ظنـه السـابق، أن تكتفـي بنظـام مـن القواعـد الإجرائيـة المرنـة. فتصـور العدالـة ليـس مجـرد نظـام تدبـيري، بـل إنـه بالإضافـة إلى ذلـك قناعـة داخليـة للأطـراف الاجتماعيـة، وهـذا مـا يجعـل الجميـع ينظـر إليـه كمفتـاح سـياسي وأخلاقـي لـكل مـا يطرحـه التعـاون المنصـف مـن أسـئلة وصعوبـات؛ ومـن هنـا وجـوب

إظهـار قابليتـه للموافقـة والاتفـاق مـن طـرف الجميـع، وهـذا مـا تسـتطيع نظريـة العقـد الاجتماعـي إظهـاره بكفـاءة أكـبر مـما تسـتطيعه نظريـات اللعـب، التـي اعتمدهـا رولـز في مرحلـة الخمسـينات، والتـي تركـز بشـكل أكـبر عـلى السـيرورة الصوريـة للعلاقـات، عـوض الاهتـمام بمقتضيـات الأفـراد التمثيليـين أنفسـهم، بـكل مـا يتضمـن ذلـك مـن اسـتحضار لنظـام الدوافـع، وللخصوصيـات وغيرهـا مـن القضايـا التـي لا بـد وأن يطرحهـا التعـاون الاجتماعـي، الـذي لا يصح اختزالـه إلى مجـرد ممارسـة خاضعـة لقواعـد، وإنمـا ينبغـي تجـاوز ذلـك، لإظهـار أن هـذه القواعـد تعـبر بشـكل أفضـل عـلى مـا يوائـم انتظـارات وحساسـيات كائنـات هـي عقلانيـة مـن جهـة، ولكنهـا أيضـا تتسـم بحـس العدالـة، وبنزوعـات أخلاقيـة محـددة مـن جهـة أخـرى.

2. الوضعية البدئية كأداة للعرض: في عدالة تنافس تصورات العدالة وتعددها

هـذا مـا يعنـي أن تصـور العدالـة، كإنصـاف، لا يمكنـه أن يمثـل مرجعـا تحكيميـا داخـل المجتمـع، إلا إذا مـا اسـتطاع أن ينافـس تصـورات أخـرى، تقـدم نفسـها عـلى أنهـا تملـك بدورهـا الكفـاءة التدبيريـة والتحكيمـة في قضايـا العدالـة، عـلى اعتبـار أن كل مجتمـع يلـزم نفسـه بمعيـار العدالـة وبمقتضياتهـا التبريريـة، لا بـد وأن يكـون مجتمعـا تعدديـا، توجـد فيـه مشـاريع حيـاة متنوعـة ومتنافسـة، ولذلـك إن مفهـوم الوضعيـة البدئيـة مطالـب بـأن يسـتحضر هـذه التعدديـة، ويتمكـن مـن إثبـات تفـوق أطروحـة العدالـة كإنصـاف، دون الإخـلال بعـرض الأطروحـات المنافسـة، مثـلا عـبر اسـتبعادها الأولي، أو مـن خـلال اسـتحضارها بكيفيـة مشـوهة. فالاسـتدلال الـذي سـيمثل دعامـة تسـويغية للعدالـة، ينبغـي أن يكـون بـدوره عـادلا ومنصفـا، وهـذا مـا يجعـل رولـز يعتـبر أن الوضعيـة البدئيـة هـي أداة للعـرض وسـيرورة منصفـة للاختيـار، خصوصـا وأن مبـدأي العدالـة يقومـان كـما سـبقت الإشـارة عـلى أسـاس العدالـة المسـطرية أو الإجرائيـة الخالصـة، التـي تحكـم بإنصـاف كل مـا ينتـج عـن إجـراء منصـف.

يقتـضي مطلـب الإنصـاف تفكـيرا متعـدد الإمكانيـات والاختيـارات، عـلى الأقـل في المرحلـة التأسيسـية للمفاهيـم، التـي انطلاقـا منهـا يمكـن الحكـم بشرعيـة مطلـب وعـدم شرعيـة آخـر، وعـلى أساسـها نحكـم بتفـوق تصـور مقارنـة بتصـورات أخـرى ممكنـة، هـذه التعدديـة المركزيـة في فرضيـة الوضعيـة البدئيـة، تتضـح بشـكل أكـبر مـن خـلال عبـارة باريتـو التـي يستشـهد بهـا رولـز، والتـي تـرى أن التفكـير في هـذا الإطـار، هـو محاولـة اسـتخلاص

النتيجة التي تلزم على افتراض نقاش عمومي يقوم بين أفراد تمثيليين، بأقل ما يمكن من القسمات الأخلاقية، حول تعارض « أذواق مع عوائق tastes and obstacles»[91] .

اذن ان التوازن الحاصل بفعل هذا النقاش والتداول، هو بشكل ما حل للصعوبات التي يطرحها مشكل التعدد، هذا رغم أن اختيار رولز يبدو محسوما منذ البداية لصالح تصور العدالة كإنصاف، غير أن هذا الاقتناع المبدئي القائم على التحليلات السابقة سيتحول الى قوة إقناع تقوم على المقارنة العمومية، بين هذا التصور وبين تصورات أخرى، في ظل شروط عادلة ومنصفة، ولذلك فهو ليس مجرد توازن وكفى، فمثل هذا التوازن يمكنه أن يحدث في ظل شروط المغالبة والصراع الماكر أيضا.

وهذا ما يجعل رولز يتراجع عن تصور المجتمع كمرادف للسوق مثلما مر بنا، مما جعله يقتضي من التوازن الاجتماعي أن يخضع لنوع من «التقييم الأخلاقي» moral assessment، إنها وضعية يتم تمثل أطرافها بكيفية متساوية، من حيث هم أشخاص أخلاقيون، وحيث لا تشترط النتيجة بالعوارض الاعتباطية، أو بالتوازن النسبي بين القوى الاجتماعية. و«هكذا - يقول رولز - إن نظرية العدالة كإنصاف قادرة على استعمال فكرة العدالة المسطرية الخالصة منذ المنطلق»[92].

3. الطبيعة الفرضية للوضعية البدئية: في تكرار الإبتداء

ولذلك فالوضعية البدئية لا تجسد المجتمع كما هو، وإنما حسب فرضيات أخلاقية محدودة، متمثلة في افتراض أن أطراف العقد يتمتعون بنوع من الأنانية العقلانية، المقترنة بحس للعدالة، وقابلية للالتزام بالإجراءات العادلة والمنصفة في الاختيار، وهو ما يجعلها وضعية فرضية لا تعنى بكل السلوكات التي يمكن أن تصدر عن الإنسان، وإنما فقط بتلك التي تتعلق باختيار مبادئ تحكيمية لتدبير التعاون الاجتماعي. هذا الاختيار إذن ليس إجراء واقعيا من المطلوب أن يتم في حيز محدد من الزمان والمكان، كما هو شأن نظريات العقد الاجتماعي الكلاسيكية، التي تبدو في غالب صورها، وهي تقوم بتأسيس استقرائي لحالة التمدن، وإنما هو اختيار نظري استدلالي، يحاول أن يؤسس من خلال تجربة عقلية، وبكيفية استنباطية تَفَوُّقَ مبدأي العدالة كإنصاف على تصورات أخرى، انطلاقا من مجرد فرضيات أو مقدمات عامة ومجردة.

---

91. *Ibid*., p. 103.
92. p. 102.

إلا أن الطابع الاستنباطي للاستدلال داخل الوضعية البدئية، ليس صوريا بشكل كامل، بل إنه يجد في الأحكام الأخلاقية المتروية، والتي على أساسها قمنا بتحليل مضامين مبدأي العدالة، معالم مرجعية أمبريقية إن شئنا القول، سيكون على هذا الاستدلال الاستنباطي أن يتطابق معها، حسب مطلب التوازن الانعكاسي الذي أشرنا إليه سابقا، وبالتالي إن قمة التوازن النظري يمكنه أن يتحقق، إذا ما استطعنا في إطار وضعية اختيار مجردة وصورية، أن نثبت رجحان اختيار مبدأي العدالة، اللذان هما في نفس الوقت تعبير دقيق وواضح عما نراه حدسيا أنه أخلاقي وعادل ومنصف.

إن الوضعية البدئية لا تحمل أي اختيار مسبق لمضامين أخلاقية محددة، إذ لو أن الأمر كذلك فلن تكون سيرورة عرض محايدة، مما سيفقدها قيمتها الإجرائية، بل إنها منهج تحليلي عام لأجل الدراسة المقارنة بين تصورات العدالة فهي إذن أورغانون لأجل التفكير في الموضوعات السياسية والأخلاقية، المتعلقة بالبنية الأساسية للمجتمع العادل.

لكن هناك صعوبة يطرحها هذا التصور الإجرائي للوضعية البدئية، يتعلق بإشكالية الإمكانيات اللامحدودة لتصورات العدالة، فهناك حول قضية العدالة تنويعات كثيرة وأحيانا ارتباطا بنفس التصور، هذا بالإضافة إلى وجود تصورات متناقضة ومتضادة، فكيف يمكن أن نتحكم في قائمة التصورات التي ينبغي عرضها على أطراف العقد داخل هذه الوضعية؟ بل وما الذي يضمن لنا أن ينتهي التداول باختيار التصور المناسب، وعلى الخصوص مبدأي العدالة ؟ ثم ما أدرانا بأن هناك تصورات أخرى أكثر تفوقا مقارنة بهذين المبدأين؟ وأخيرا ما هي الشروط اللازم توفرها ذهنيا في الأشخاص التمثيليين داخل هذه الوضعية؟ أسئلة كثيرة تعترض سبيل مهمة وغاية الوضعية البدائية على المستوى المنهجي؟

4. انتقائية عرض الاقتراحات داخل الوضعية البدئية

يبدو أن رولز في هذه اللحظة يتخلى عن الطابع المنطقي المفتوح لإمكانات التصورات اللامحدودة، لكي يعود إلى نوع من الإجرائية الواقعية، بحيث سيحصر النقاش حول مجموعة محدودة من التصورات الكلاسيكية حول العدالة، وذلك في سبيل جعل هذا المنهج منظما لنقاش قائم فعليا داخل سياق ثقافي، وبالتالي فإن الاختيارات والبدائل التي تطرح على أطراف التداول، لا يمكنها أن تخرج على الإمكانات الواقعية لما يمكن

طرحه داخل سياق مجتمعات تسعى فعليا لأن تؤطر علاقاتها التعاونية بتصور متوافق عليه، حول العدالة.

ولهذا سيحصر رولز النقاش في عملية مقارنة بين أزواج كلاسيكية من تصورات العدالة، على الخصوص بين مبدأي العدالة وبين شكلين من مبدأ المنفعة الكلاسيكي، والمنفعة المتوسطة، كما سيطرح بعض المقارنات مع النزعة الكمالية، وهذه المقارنات ينبغي أن تنتهي بإظهار تفوق مبدأي العدالة، على الأقل عبر ضمان المساواة في الحرية المتضمن في المبدأ الأول، ومبدأ التفاوت الذي يعبر عنه المبدأ الثاني. فمجرد التمكن من تبرير تفوق هذين المكونين لتصور العدالة كإنصاف، يعتبر كافيا للحكم بتفوق هذا التصور. ولكن هذا لا يمنع رولز من التأكيد على أن هذا المنهج يظل تقريبيا، فليس هناك إمكانية تسطير وسيلة منهجية تسمح بضمان تبرير كامل ومطلق لاختيار بعينه، ولذلك فهو يراهن على أن استمرار النقاش المقارن بين التصورات المختلفة، يمكنه أن يتوفق في تدقيق تفاصيل التوافق والمسوغات؛ وبالتالي إن تجربة الوضعية الأولية ليست لحظة تدشينية تقام لمرة واحدة، بل هي وسيلة اختبار ومراجعة يمكن اللجوء إليها باستمرار كلما طرحت اعتراضات أو صعوبات جديدة حول مسألة العدالة الاجتماعية، والتفكير في قائمة الاقتراحات التي كما قلنا تظل أولية، ويمكن تشذيبها أو تطعيمها باستمرار، في سبيل تعميق مسوغات تصور العدالة الموجهة للبنية الأساسية.

ويبدو أن عملية إعادة صياغة هذه اللائحة هي نتيجة طبيعية لشرط التوازن الانعكاسي، الذي رأينا كيف أنه يمثل معيارا منهجيا لبناء النظرية الأخلاقية والسياسية عامة، كما أن تلك العملية يمكنها أن تدفع عن رولز شبهة الخلط بين سياقه الخاص المتعلق بالثقافة الأنجلو - أمريكية، وبين الشروط العامة والمجردة للتداول حول العدالة، فنحن وإن كنا نرى أن الاقتراحات التي يضعها رولز في قائمة التصورات، تحيل بشكل مباشر على ما عاشه رولز فعليا، فلا شيء يمنع أن تعيد مجتمعات أخرى إعادة صياغة هذه القائمة، بإضافة تصورات جديدة، لكن مع الحفاظ على الخضوع للشروط العامة لتصورات العدالة المتعلقة بمؤسسات البنية الأساسية، وبالتالي فلكل مجتمع أن يعيد التفكير في مبدأي العدالة حسب ثقافته الخاصة، واختبار مدى تفوق هذه الأخيرة أو عدمها، مقارنة مع مبدأي العادلة.

يصـوغ رولـز قائمـة الاقتراحـات التـي يمكـن التـداول حولهـا في إطـار الوضعيـة البدئيـة، لكنـه مـع ذلـك لـن يركـز عـلى اختبارهـا جميعـا، وإنمـا سـيركز بالخصـوص عـلى مقـترح التوجـه النفعـي بصورتيـه، نظـرا لأن تصـور العدالـة كإنصـاف يواجـه بشـكل مبـاشر تحـدي هـذا التصـور النفعـي، ويسـعى إلى تقديـم بديـل عنـه.

تتشكل قائمة عرض المقترحات على الشكل التالي :

أ ـ اختيار مبدأي العادلة في (نظامهما المعجمي) :

1. مبدأ أكبر قدر من الحرية المتساوية للجميع.

2. (أ) مبدأ تكافؤ الفرص العادل (المنصف).

(ب). مبدأ التفاوت

ب ـ تصـورات مركبـة أو خليطـة Mixed conceptions وذلـك مـن خـلال تعويـض المبدأيـن السـابقين

أ. بأحد المبادئ الثلاثة التالية

1. مبدأ المنفعة المتوسطة أو

2. مبدأ المنفعة المتوسطة خاضع لمقتضى

(أ). ضمان حد اجتماعي أدنى، أو

(ب). ألا يصل التوزيع الشامل لفوارق كبيرة جدا، أو

3. مبـدأ المنفعـة المتوسـطة خاضـع لأحـد مقتضيـات ب 2، بالإضافـة إلى مقتـضى تكافـؤ الفـرص العـادل (المنصـف).

ج. التصورات الغائية الكلاسيكية :

1. مبدأ المنفعة الكلاسيكي

2. مبدأ المنفعة المتوسطة

3. مبدأ الكمال

د. التصورات الحدسية

1. التوازن بين المنفعة العامة وبين مبدأ التوزيع المتساوي

2.توازن المنفعة المتوسطة ومبدأ الإصلاح

3. التوازن بين المبادئ ذات صلاحية الوهلة الأولى Prima facie (على أساس حدسي)

هـ. التصورات الأنانية (التي لا يعتبرها رولز حلا مقبولا)

1. ديكتاتورية الأنا: على الكل أن يخدم مصلحتي

2. مبـدأ التهـرب (المتملـص) free rider، الـكل ينبغـي أن يتـصرف حسـب مطلـب العدالـة، باسـتثنائي أنـا، إذا مـا قـررت ذلـك.

3. على العموم لكل شخص الحق في أن يخدم مصالحه بما يراه مناسبا.

إن هـذه القائمـة وباعـتراف رولـز تبسـيطية، لكنهـا مـع ذلـك جامعـة لأهـم التيـارات الممكنـة في سـياق اختيـار مبـادئ العدالـة، وعـدم تفصيـل هـذه الاقتراحـات، يجعلنـا نتجنـب الخـوض في أصولهـا وشروطهـا الأخلاقيـة التضمينيـة، فذلـك سـيفتح نقاشـا أكـبر مـن مجـرد مطلـب الاختيـار المـبرر عـلى أسـاس المقارنـة في حـدود سـؤال العدالـة الاجتماعيـة، فـإذن إن الأمر يتعلـق بإجرائيـة منهجيـة مقصـودة لأجـل حـصر النقـاش حـول العدالـة، خصوصـا وأن المـبررات الاسـتدلالية لصالـح مبـدأي العدالـة، يمكنهـا أن تختلـف باختـلاف القائمـة، ومـن هنـا ضرورة التـصرف لأجـل خلـق اسـتقرار اسـتدلالي في مجـال التـداول حـول العدالـة. يقـول رولـز في هـذا الإطـار : " هنـاك تنويعـات لا محـدودة في الوضعيـة الافتتاحيـة، وبالتـالي، وبـدون شـك، هنـاك نظريـات Theorems، لا محـدودة في مجـال الهندسـة الأخلاقيـة، لكـن جـزءاً ضئيـلاً منهـا فقـط يتوفـر عـلى قيمـة فلسـفية"[93]

5. سياق تطبيق العدالة ودواعيها: السياق الموضوعي والذاتي

هـذا مـا يتعلـق بقائمـة الاختيـارات، أمـا دواعـي هـذا الاختيـار، فيتمثـل فيـما يدعـوه رولـز بسـياق تطبيـق العدالـة، الـذي يتشـكل مـن وجـود نـوع مـن المفارقـة في مـشروع التعـاون الاجتماعـي، فهنـاك نـوع مـن التوحـد والاشـتراك حـول هـدف هـذا التعـاون، لكـن مـن جهـة أخـرى يفـترض هـذا الأخـير بطبيعتـه وجـود تنافـس حـول المصالـح، مـما يجعـل المجتمـع التعـاوني عرضـه للفرقـة، وذلـك كنتيجـة طبيعيـة للحريـة التـي يتـم في إطارهـا التنافـس الاجتماعـي، هـذه الفرقـة هـي مـا يحكـم بـضرورة الاختيـار بـين أشـكال متعـددة للأنظمـة الاجتماعيـة، التـي يتحقـق فيهـا شرط قابليـة تصـور العدالـة في إطـار توزيـع نتائـج وخـيرات

93. *Ibid*., p. 109.

التعاون الاجتماعي، وهو ما لا يمكن أن نصل إليه، إلا بافتراضنا سياقا خاصا يعتبر الخلفية التي تستدعي العدالة وتسمح بها في نفس الوقت.

وهو ما يحدده رولز في نوعين من شروط هذا السياق: أولا السياق الموضوعي، الذي يجعل التعاون ممكنا وضروريا، وذلك بافتراض تعايش مجموعة من الأفراد داخل مجال جغرافي محدد، كما يقتضي ذلك افتراض نوع من المساواة الطبيعية في إمكانيات هؤلاء الأفراد، على المستوى الجسماني والذهني، إذ من المؤكد أن التعاون لا يكون بين أطراف يتفوق بعضهم على بعض بشكل كبير جدا، ثم أخيرا شرط الندرة، الذي يجعل الخيرات الطبيعية بقدر لا يغني الناس على التعاون من أجل تحصيلها[94].

أما السياق الذاتي، فيفترض وجود حس تعاوني بين الأطراف، مع وجود خصوصية الأهداف بالنسبة لكل طرف، بل إنه يقتضي أيضا وجود تصورات متعددة للخير، كما أن هؤلاء يتصفون بكل النقائص الاعتيادية للإنسان، على مستوى المعارف والأحكام، التي يمكن أن تعرف ارتباكا وتشوها بفعل عوامل الأنانية والنسيان والقلق، وغيرها من المؤثرات، وهذا ما يفترض وجود ديانات ومذاهب فلسفية واجتماعية متباينة داخل هذا السياق.

هكذا يمكن القول إن ما يدعوه رولز بالسياق الهيومي، يمثل المعارف المتوافرة لدى أطراف الوضعية البدئية، في إطار سعيهم نحو التعاقد والتوافق حول تصور مناسب للعدالة، وبالتالي هي معارف تجعلهم لا يعولون على تجانس كامل بين تصوراتهم للخير، كما يقتضي عدم إمكان الاستغناء عن التعاون الاجتماعي، وهو ما يتضمن في الواقع ضرورة استحضار الآخر الذي لا تجمعنا معه روابط أخلاقية سابقة، وإنما ضرورة الحاجة إلى العدالة لأجل تدبير الندرة والتنافس حولها.

كما يمكن افتراض وجود واجبات تجاه طرف ثالث، يجعل التداول حول العدالة، يتجاوز التكاين الزماني، رغم ارتباطه بتكاين مكاني، وذلك من خلال افتراض أن هذه الأطراف تتشكل من رؤساء عائلات، معنية بمصالح نسلها، وهو ما يجعل مفهوم المصلحة العادلة، يفرض نوعا من المسؤولية بين الأجيال في عملية اختيار البنية الأساسية للمجتمع.

94. من الواضح طبعا أن رولز يستحضر من خلال هذه الشروط، قليلا من الوصف الهوبسي لسياق التعاقد ودواعيه، وكذلك هيوم الذي يحيل إليه بشكل مباشر.

يتضمن هذا أن اللامبالاة المفترضة بين أطراف هذه الوضعية، تظل ذات طبيعة عقلانية، فهي ليست تعبيرا على أنانية مطلقة، بل إن ضرورة افتراضها لا يمثل حسب رولز تشتتا في المشاعر الأخلاقية التكافئية بين الناس، وإنما فقط محاولة وضع اختيار مبدأي العدالة على محك أقوى، وعدم تسهيل عملية اختيارهما، فافتراضي لمجتمع مفعم بالمشاعر الغيرية، هو في واقع الحال افتراض وضعية لا حاجة فيها للعدالة أصلا، لذلك من المهم يقول رولز : أن نحلل الدوافع الإنسانية على أسس أكثر واقعية، وهذا ما يبرر الصورة الباهتة عاطفيا لأطراف العقد الرولزي.

6. الضوابط الصورية للتداول في الوضعية البدئية

ولأجل جعل الاختيار مؤطرا بشروط أكبر للإنصاف، يعمد رولز إلى تسطير احتياطات إضافية لعملية التداول والاختيار من خلال ما يدعوه بالضوابط الصورية لتصور العدل، وتتشكل من مجموعة من السمات المعرفية التي ينبغي أن تتصف بها التصورات التي ستعرض على المتعاقدين في إطار الوضعية البدئية، وذلك حتى تتم العملية في إطار نوع من الضمانات الصورية التي تمنع التداول حول اقتراحات تخالف الأحكام الأخلاقية المتروية منذ البداية، مما يجعل نتيجة الاختيار مفتقدة بشكل مسبق لأي إمكانية لتحقيق التوازن الانعكاسي. ويحدد رولز هذه الضوابط في خمسة:

- أولا شرط العمومية، الذي يقتضي أن يدور التداول حول مبادئ مصاغة بصورة عمومية لا تستدخل أي مكون جزئي أو شخصي، ورغم ما يطرح هذا من صعوبات فلسفية تتعلق ببعض الاعتراضات على قيمة العام بمعزل عن الخاص، وبمدى أهمية استحضار التفاصيل قبل الخوض في القواعد والصياغات العامة، فإن ذلك يعتبر ضروريا لأجل الحيلولة دون إمكانية التماهي مع المضامين الفئوية، ولأجل نقاش يقارب مسألة العدالة في شموليتها العامة، دون الدخول في تداولات دفاعية على مقررات جزئية، يمكنها أن تشوش على وظيفة تصور العدالة التحكيمي، وقابليته لأن يصبح ميثاقا عاما داخل المجتمع.
- إن شرط العمومية يستدعي الشرط الثاني المتعلق بالكونية، والذي يقتضي أن تكون المبادئ صالحة للكل بدون استثناء، مما يعني أن نمط التفكير والتداول في القضايا الأخلاقية العامة سيوفر سندا مرجعيا يسمح بتوحده وتشاكله عند جميع الأطراف، وبالتالي فإن أي مبدإ يفتح إمكان الاستثناء الخاص، يعتبر لاغيا باسم

الشرط الصوري للكونية؛ إذ لا يصح أن نتداول حول مبدإ يلزم جميع الأطراف باستثناء فرد معين، إن ذلك سيخلق نوعا من الاستعداد البنيوي للطغيان في إطار مجتمع يأخذ هكذا تصور. لذلك وبفعل هذين الشرطين سنستبعد التصورات الديكتاتورية والعنصرية والتمييزية، بكل بساطة لافتقادها لشرط العمومية أو الكونية أو هما معا.

- إن شرط العمومية وشرط الكونية يمكنهما أن يتحققا في شروط ذاتية للتداول، لكن لأن الأمر يتعلق بفعل تعاقدي، فإن ذلك سيستدعي استحضار العلانية publicity التي تفيد بكل بساطة تأسيس الشرطين الأولين من خلال استحضار اعتراف الطرف الآخر وليس مجرد المعرفة الذاتية، مما يعني جهدا أكبر لضمان أن الجميع يملك نفس الفهم للمبادئ المتداول حولها، وهو ما يتضمن أن هذا الشرط ينقل كل ما هو تلقائي وعفوي في التفكير الذاتي إلى مستوى وعي اكبر وأوضح، يقول رولز في هذا الإطار : " إن أهمية شرط العلانية يكمن في حكم المتعاقدين بأن تصور العدالة يمثل مكونا أخلاقيا للحياة الاجتماعية، معترف به" [95] إنه ما يمكن أن يقابل الأمر القطعي الكانطي، من حيث هو إلزام للتشريع الذاتي بافتراض التشريع للآخرين أيضا، دون الوقوع في تناقض بين ما نأمر به أنفسنا وما نأمر به الآخرين.

- أما الشرط الرابع فيتحدد فيما يدعوه رولز بشرط علاقة النظام بين المبادئ، حيث من المهم أن يكون بإمكان مبادئ العدالة أن تخلق نوعا من النظام والتراتبية بين المبادئ نفسها، ومن ثمة بين المطالب المقبولة حسب معيار تصور العدالة، وهذا ما يتحقق، حينما نستطيع مثلا في إطار المقارنة أن نصنف تصورا ما أكثر عدلا مما يليه، ثم اعتبار هذا التصور بدوره أكثر عدلا من تصور ثالث، مما يفيد أن التصور الأول استنادا على شرط علاقة التعدي، يعتبر أعدل من التصور الثالث أيضا. ولبيان أهمية هذه العلاقة في التحكيم بين التصورات، يمكن استحضار أي تصور يقوم على أساس حق القوة، حيث إن بناء تنويعات على أساس هذه الخاصية يمكنه أن يخلق إمكانيات تصورات متعددة، ولكن مع ذلك لا يمكن أن نميز بينها على أساس تفاضلي، إذ أن القوة يمكنها أن تزيح القوة لكن لا

95. *Ibid*., p. 115

يصح القول إنها تفضُلها، وهذا ما يجعل تصورا من هذا القبيل مستبعدا مبدئيا من لائحة ما يمكن التداول حوله في ظل الشروط الصورية للعدل.

شرط البت والإطلاق ـ is that of finality ـ ويعبر على الضابط الصوري الأخير، ويقصد به رولز نهائية اختيار المبادئ، وعدم قابلية التراجع عليها تحت أي ذريعة، وذلك على أساس أن نتيجة التعاقد ينبغي أن تكون ملزمة على أساس موافقة نهائية، فلا يصح مثلا محاولة التحفظ على نتائج هذا التعاقد باسم المصلحة الشخصية أو الحذر، وذلك أن هذه الشروط كانت متضمنة منذ البداية في الشروط العامة للتداول، وبالتالي لا يصح في إطار تصور عام للعدالة، أن نجعله يتصف بعدم الاستقرار بفعل المراجعات والتراجعات ذات البواعث الشخصية، إن ذلك سيفرغ مبادئ هذا التصور من أي قيمة تحكيمية، وبالتالي سيعتبر مثل هذا التشكك في الطابع النهائي لمثل هذه المبادئ، إلغاء لغاية التداول التعاقدي من الأساس.

إن ضميمة هذه الشروط وحدها كفيلة باستبعاد مجموعة من التصورات من قائمة التصورات التي يدور عليها تداول أطراف العقد، وعلى الخصوص كل تنويعات الأنانية بضروبها المتعددة، « فليس هناك أي شكل من الأنانية يمكنه أن يمثل مقترحا جديا للفعل التداولي» يؤكد رولز، بل إن النزوعات الأنانية تعتبر التحدي الأساسي لنظرية العدالة، بحيث يمكن القول انه بقدر ما تتوفق هذه النظرية في تبرير التصورات المباينة للأنانية، بقدر ما يتحقق نجاح مهمتها النظرية، ولذلك فإن الاحتياط المركزي داخل مشروع رولز إنما هو تسييج تصور العدالة من أي شائب من الأنانية، ولعل حجاب الجهل الذي يعتبر جزءا مركزيا في مفهوم الوضعية البدئية، هو أكبر احتياط تضعه النظرية لعوامل الأنانية.

7. حجاب الجهل: الفقدان الطوعي للذاكرة

إن الغاية من حجاب الجهل إنما هي تحييد واستبعاد كل ما يمثل عاملا عرضيا للتواجه بين الناس، أي كل تلك المعطيات الاعتباطية التي لا تمثل سمة نهائية ولا كونية لأطراف العقد، ولذلك سيفترض رولز أن هؤلاء المتعاقدين لا يتوفرون على أي معرفة تسمح لهم بتقييم آثار اختياراتهم على وضعياتهم الخاصة، مما سيفرض عليهم الحكم على المقترحات من منظور عام وليس من خلال مبررات خاصة، وهذا ما يقتضي افتراض جهل المتعاقدين بوضعهم داخل المجتمع، سواء الطبقي أو المهني،

وكذلك بمواهبهم الطبيعية المتعلقة بالصحة والذكاء والجنس، كما سيفترض جهلهم بتصوراتهم الخاصة للخير، أو بقسماتهم السيكلوجية المميزة، مثل التشاؤم أو التفاؤل، بل وجهلهم أيضا بمشاريع حياتهم العقلانية، أو مُثلهم الخاصة، مثلما سيحرم هؤلاء وهم تحت حجاب الجهل، من معرفة سياقهم الثقافي والاقتصادي، فلن يسمح لهم ببناء استدلالاتهم على أساس موقع حضاري أو اقتصادي محدد، كما سنجعلهم يجهلون ترتيبهم في حساب الأجيال، مما سيجعل اختيارهم ملزما لهم مهما كانت وضعيتهم الاقتصادية والثقافية والعمرية.

أما ما سيسمح لهم بمعرفته، فينحصر في كون مجتمعهم محكوم بسياق تطبيق العدالة الذي سبقت الإشارة إليه، لكن أيضا يضيف رولز لقائمة هذه المعارف كل الأدوات النظرية العامة لتقييم الاقتراحات المتعددة، بما يقتضي ذلك من معرفة عامة بمبادئ النظرية الاقتصادية، وأسس الاجتماع البشري، وقوانين السيكولوجية العامة، مما يجعل حجاب الجهل لا يسقط في دفع المتعاقدين إلى التداول من فراغ، ولكن في نفس الوقت يمنع أن يتم اختيار مبادئ العدالة على أساس مواقف مسبقة، ذات طابع خصوصي فئوي، ولذلك فإن المعارف التي يتيحها رولز كاستثناء عن مقتضيات حجاب الجهل، لا تخل بالشروط الصورية التي حددناها أعلاه، ذلك أنها جميعها معرفة عامة وكونية، ومتمحضة من الطابع الشخصي.

يفيد هذا الحجاب أن التفكير في العدالة ينبغي بالضرورة أن يتم حسب شروط صورية، تجعل نتائجه قابلة لأن تقرر كتصور موحد وعام، ولذلك فإن الوضعية البدئية وحجاب الجهل، لا يرسمان ملامح تجمع فعلي يتم النقاش فيه حسب هذه الضوابط التي لن تبدو واقعية في إطار نقاش فعلي محدد، بل إنها بالأحرى تقنية منطقية خاصة يمكن لأي شخص أن يستحضرها وهو يفكر في مبررات ما يمكن أن يطرحه كتصور عمومي للعدالة، إنها منظور خاص لمقاربة الأمور الأخلاقية والسياسية التي لا تهمنا لوحدنا، فهي بالتالي ليست «حدثا» بقدر ما هي «تقنية» توفرها نظرية العدالة لأجل اللجوء إليها في كل لحظة وحين.

ورغم الظاهر اللاعقلاني لحجاب الجهل، على اعتبار أنه يدفع بأطراف العقد إلى التداول حول قضايا مصيرية، في ظل حرمان قصدي من المعارف، بينما كان الأجدى به أن يوفر لهم أقصى ما يمكن من المعطيات والمعارف لأجل ضمان شروط جيدة للتفكير والقرار. لكن مثل هذه الامتيازات المزعومة، إذا نظرنا إليها بإمعان، تمثل عائقا أمام

إمكانيـة التوافـق، لأن ذلـك سـيحول فعـل التعاقـد إلى عمليـة مسـاومة لا يمكنهـا أن تنتهـي إلى قـرار مسـتقر، حيـث سـينبري الـكل إلى الدفـاع عـن مصلحتـه بمنطـق ضيـق، يـوازن بـين المكاسـب المبـاشرة وبـين الأربـاح اللصيقـة بالمصلحـة الشـخصية، وهـذا بالضبـط مـا سـيغرق الفعـل التـداولي داخـل لجـة المؤثـرات اللاعقلانيـة للنزوعـات الأنانيـة، وللعواطـف المختلفـة، بينـما سـيحُول ذلـك الجهـل المصطنـع دون الوقـوع في ذلـك.

كـما أن هـذا الجهـل لا يقـدم معطيـات تغليطيـة، خصوصـا وأننـا رأينـا أن ذلـك يتـم في ظـل ضوابـط صوريـة قويـة، تصـب جميعهـا في سـياق عقلنـة الفعـل التـداولي، ثـم إن ذلـك يسـمح أيضـا بتوحيـد الدليـل والطرائـق الاسـتدلالية، عـلى اعتبـار أن الجميـع سـيؤطر تبريراتـه واعتراضاتـه بنفـس الأدوات، وهـذا أمـر يتناسـب مـع المطلـب المثـالي لبنـاء النظريـة الـذي لمـا يـزل المتعاقـدون في حكمـه، في مرحلـة سـابقة عـلى التنزيـل المؤسسـاتي للتصـور الـذي سـيتم اختيـاره، حيـث سـيرفع تدريجيـا الحجـاب عـلى جميـع تلـك المعطيـات التـي تـم حجبهـا في هـذه اللحظـة.

و أخـيرا إن حجـاب الجهـل سـيمنع حـدوث انسـحابات مـن الفعـل التعاقـدي تحـت ذريعـة عـدم تناسـب المقترحـات مـع المصلحـة الشـخصية، أو لأجـل التحيـز إلى مبـدإ دون غـيره، ففـي وضعيـة كهـذه لـن يكـون بإمـكان أي أحـد التعلـل بمثـل هـذه المـبررات، وهـذا مـا سـيحُول دون حـدوث تكتـلات إبـان الوضعيـة التعاقديـة. لذلـك يقـول رولـز: « إن التحجيـم الـذي تخضـع لـه المعلومـات في إطـار الوضعيـة البدئيـة يكتـسي أهميـة أساسـية، فبدونـه لـن يكـون في مقدورنـا بنـاء نظريـة دقيقـة حـول العدالـة»[96].

بالإضافـة إلى مـا سـبق إن حجـاب الجهـل هـو مـا سيسـمح بمنـع كل العوامـل العرضيـة التـي رأينـا سـابقا أن مهمـة العدالـة تكمـن في محاولـة تجاوزهـا ومنعهـا مـن طبـع مسـارات حيـاة أعضـاء المجتمـع، ومـن التأثـير في أنمـاط المـبررات التـي سـتقوم عليهـا البنيـة الأساسـية للمجتمـع، إنهـا الوسـيلة الوحيـدة التـي يمكنهـا أن تسـمح لنـا بالتعاقـد في سـياق نظـري خـال بشـكل كامـل مـن هـذه العوامـل الاعتباطيـة، مـما يعنـي توفـير أعـلى درجـات شروط العقلانيـة للفعـل التعاقـدي.

96. *Ibid.*, p. 120.

8. طَبِيعَةُ عَقلانية شُركَاء العَقد

وهـذا مـا ينتهـي بنـا الآن إلى الحديـث عـن الدلالـة التـي يحددهـا رولـز لصفـة عقلانيـة شركاء العقـد داخـل الوضعيـة البدئيـة، خصوصـا وأن حرمـان هـؤلاء مـن كل المعطيـات الخاصـة بوضعيتهـم وتصورهـم الخـاص للخير،تبـدو كـما لـو هـي إبطـال لخاصيـة العقلانيـة، لكـن يؤكـد رولـز عـلى أن مفهـوم الخـيرات الأوليـة التـي رأينـا كيـف أنـه يمثـل مبتغـى وضرورة لـكل مشـاريع الخـير العقلانيـة، سـيكون كافيـا في عموميتـه لأجـل أن يمثـل معلـما توجيهيـا للتـداول داخـل هـذه الوضعيـة، مـما يحـول دون انقـلاب التعاقـد إلى مجـرد تخمينـات تائهـة؛ فعقلانيـة أطـراف الوضعيـة البدئيـة ستسـعى إلى تحصيـل أكـبر قـدر مـن هـذه الخـيرات، لأن ضـمان مـا هـو زائـد عـلى الحاجـة أفضـل مـن التفـاوض عـلى تصـور يوفـر لنـا أقـل مـما نحتاجـه منهـا، مـا دام أنـه بالإمـكان أن نعالـج الوضعيـة الأولى بعـد رفـع حجـاب الجهـل، بالتخـلي عـما هـو زائـد عـن حاجتنـا، بينـما لا نسـتطيع التحايـل للحرمـان منهـا إذا مـا تعاقدنـا بشـكل بـات عـلى وضعيـة تُضـاد وتُعانـد حاجتنـا مـن الخـيرات الأوليـة، وهكـذا فالحـرص الكبـير الـذي يبديـه أطـراف العقـد عـلى الاسـتزادة مـن مكاسـب الخـيرات الأوليـة، لا يعـبر في الواقـع عـلى عقليـة الجشـع، بقـدر مـا يترجـم عقلانيـة احترازيـة، تسـعى إلى اسـتعمال كفاءتهـا العقلانيـة لتحصـين مصالحهـا في بنـود ومبـادئ ميثـاق الوضعيـة البدئيـة.

يمكـن القـول إنهـا عقلانيـة حاسـبة بالمعنـى الاجتماعـي، تسـعى إلى وضـع نوع من الانسـجام بـين رغباتهـا وبـين الإمكانيـات المتاحـة أمامهـا، ولكنهـا غـير مسـكونة بمشـاعر الحسـد السـلبية، فهـي لذلـك ليسـت عقلانيـة ماكـرة بالمعنـى الـرديء للكلمـة، إنهـا لا تسـعى لـكي « تأخـذ أقـل فقـط لأن ذلـك سـيجعل الآخريـن يأخـذون أقـل»[97]، كـما أنهـا ليسـت عقلانيـة قربانيـة تقـدم للآخريـن تنـازلات عـلى حسـاب نفسـها، وهـذا مـا يجعلهـا بشـكل مـا لا تعتـبر التفـاوت إذا مـا وفـرت مـا يكفيهـا، تفاوتـا ظالمـا بشـكل مبـدئي.

القـول إذن بـأن عقلانيـة أطـراف العقـد غـير مدفوعـة بهواجـس الحسـد، لا يعـبر عـلى فضيلـة بالمعنـى الطهـراني أو الكـمالي، وإنمـا ذلـك مظهـر مـن مظاهـر العقلانيـة اللاجتماعيـة، التـي تحتـاط لمصلحتهـا في إطـار تصـور تعـاوني للمجتمـع، ولكـن دون أي مشـاعر غيريـة مبالـغ فيهـا، فالحسـد بشـكل مـا لا يوفـر مردوديـة أكـبر عـلى المسـتوى العـام، ومـن ثمـة فهـو لا يخـدم مصلحـة أي طـرف، مـا دام المجتمـع بأكملـه يمثـل شـبكة مـن الأطـراف المتداخلـة

97. *Ibid*., p. 124.

المصالح؛ وبالتالي إن المصلحة الطويلة الأمد لأي طرف، تقوم على أساس إدماج الغاية الشخصية في انسجام مع الغايات العامة للمشروع المجتمعي ككل.

ولذلك فشرط اللامبلاة المتبادلة بين أطراف العقد الذي يمثل أحد ملامح هذه العقلانية، ينبغي أن يفهم بهذا المنطق، إنه لا يعبر عن تبلد الحس الاجتماعي لدى المتعاقدين، وإنما هو بالأحرى درء لتأثير الحسابات الضيقة القائمة على المقارنات المحدودة. وكذلك التداول حول مبادئ العدالة المناسبة، لكونه يتم في وضعية محاطة بكل هذه الشروط، لابد وأن ينتهي إلى استحضار حس للعدالة، الذي لا يعني حسب رولز تبني مسبق لتصور خاص لهذه الفضيلة المؤسساتية، بقدر ما يفيد أن فعل التفكير وأشكال تبرير المصالح، تلزم نفسها بكل هذه الشروط الإنصافية، وهذا ما يضفي على هذه العقلانية نوعا من الحس الأخلاقي الضمني، مما يجعل عقلانية المتعاقدين تقوم على دوافع حسن النية أكثر من أي دوافع أخرى.

يعمل رولز على إجمال كل الخصائص والشروط السابقة الذكر في القائمة التالية التي تلخص مكونات الوضعة البدئية:

1. طبيعة الشركاء

أ - أشخاص دائمون (ارباب عائلات، أو سلالة وراثية).

ب - أفراد.

2. موضوع العدالة

أ - البنية الأساسية للمجتمع.

ب - قواعد تجمعات مؤسسة.

ج - القانون الدولي الخاص.

3. عرض الحلول

أ - قائمة مختصرة أو مطولة

ب - الخصائص العامة للإمكانيات

4. لحظة الدخول في التداول

أ - أيُّ لحظة - من سنوات الرشد - بالنسبة للأشخاص الأحياء

ب ـ كل الأشـخاص الفعليـين (اللذيـن يعيشـون في نفـس لحظـة معطـاة) إبـان نفـس الزمـن.

ج ـ كل الأشخاص الإمكانيين والمتكاينين.

5. سياق تطبيق العدالة

أ ـ الشرط الهيومي المتعلق بالندرة النسبية.

ب ـ نفس الشرط السابق مع إضافة صعوبات أخرى

6. الشروط الصورية للمبادئ

أ ـ العمومية، الكونية، العلانية، علاقة النظام والتعدي

ب ـ نفسها مع اسقاط شرط العلانية مثلا

7. المعرفة والاعتقاد

أ ـ حجاب الجهل

ب ـ عناصر التكافل الاجتماعي والإرادة الخيرة

8. دوافع الشركاء

أ ـ اللامبلاة المتبادلة

ب ـ عناصر التكافل الاجتماعي والإرادة الخيرة

ج ـ غيرية كاملة

9. العقلانية

أ ـ اسـتعمال الوسـائل الفعالـة في سـبيل الغايـات، مـع انتظـارات موحـدة وتأويـل موضوعـي للاحتـمالات

ب ـ كما السابق، ناقص الانتظارات مع استعمال مبدأ السبب الكافي

10. شرط التوافق

أ ـ اجماع دائم

ب ـ قبول بالأغلبية أو نفسه لمدة محدودة

11. شرط الخضوع

أ ـ طاعة حرفية

ب ـ طاعة جزئية بدرجات مختلفة

12. نقطة عدم التوافق

أ ـ الأنانية العامة

ب ـ حالة الطبيعة

إن كل الشروط السابقة ينبغي أن تجعلنا نستحضر في أذهاننا أن الأمر لا يتعلق بتداول واقعي وطبيعي في وضعية تلقائية، إنه تفكير مختلف عما يمكن أن نعيشه في الحياة اليومية، لأننا حينئذ سنكون تحت تأثير الميولات الخاصة والتفضيلات الفئوية، بينما التفكير في الحالة البدئية للعقد، يخص التفكير في مبادئ العدالة تحديدا، ومن خلال افتراض شخصيات نظرية ذات طبيعة عقلانية، ومن ثمة فإن كل الاعتراضات القائمة على شاهدية الحياة اليومية لا تعد ذات محل فيما يخص موضوع التداول، وشكله، ووضعه. إنه تداول لا يهم العدالة فقط، وإنما نظرية العدالة.

ولذلك لا يصح حسب رولز أن نسحب الملامح الأخلاقية لهذه الكائنات النظرية على الحياة العادية للناس، على اعتبار أن الضوابط التي تم تحديدها لهذا السياق ترتبط بوضعية مثالية، تخدم الوضوح والدقة النظريين، مما يعني أن المجتمع الفعلي الذي سيتبنى مبدأي العدالة لن يكون بالضرورة بمثل هذه الأحاسيس المجردة، فحزمة الدوافع التي ترتبط بالحياة الشخصية، وبوضعيات العدالة الجزئية، تختلف عن نظرية الدوافع التي تقوم عليها استدلالات الوضعية البدئية، المرتبطة بمسألة البنية الأساسية للمجتمع، بكل ما يقتضيه ذلك من عمومية وكونية ولامبالاة متبادلة.

9. الدَّعاماتُ الاستدلاَلِية لاختيار مَبْدأي العَدَالة

نصل الآن إلى لحظة مفصلية في البناء النظري لتصور العدالة كإنصاف، وتتعلق بمدى إمكانية التوافق على مبدأي العدالة عوضا عن تصورات أخرى منافسة، وذلك في ظل التداول داخل كل هذه الشروط، وباستحضار مجموع المواصفات النظرية والسيكولوجية التي أسلفنا، فما هي المبررات الاستدلالية التي على أساسها يمكن تفضيل هذا التصور بعينه كبديل عن النزعة النفعية على الخصوص، إذا ما تداولنا حول هذه المسألة في ظل شروط إجرائية منصفة؟

للإجابة على هذا السؤال يدعونا رولز إلى أن نختبر بشكل حدسي إمكانيات الاختيار داخل سياق الوضعية البدئية، الذي سيبدو بأنه سيدفع الجميع نحو تبني تصور يكرس المساواة على وجه الخصوص، فكون أطراف التداول لا يعرفون وضعياتهم ولا نصيبهم النهائي بعد عمليات التوزيع القائمة على أساس ما سيختارون من مبادئ، ثم نظرا لوضعية التكافؤ التي يتعاقدون في إطارها، فسوف يحاولون ضمان مبدإ أول يحمي حالة المساواة هذه، على الخصوص فيما يتعلق بالحريات والحقوق، ما دام لا أحد يمكنه أن يبرر وضعية تنازل على مثل هذه الأشياء المصيرية بالنسبة للإنسان، كما أنهم سيدافعون على تكافؤ الفرص لبلوغ المناصب المختلفة داخل المجتمع، وفي نفس الوقت سيسعون إلى جعل قسمة الخيرات الأولية متساوية بين الجميع.

لكن هذه النزعة المساواتية لدى أطراف العقد، ليست مطلقة ونهائية، على أساس أن الطبيعة العقلانية لهؤلاء، وميلهم إلى خدمة مصالحهم بأكثر السبل نجاعة، لا يمنع إمكانية الموافقة على لامساواة محددة ومقننة، ما لم يشكل ذلك خطرا على مشاريع حياة أفراد المجتمع التعاوني، مما يعني أن شرط نجاعة التفاوت يعد مقبولا لتبرير الخروج على قاعدة المساواة، إذا كان ذلك من جهة لا يعرض الحريات والحقوق الأساسية لأي تهديد، ثم إذا كان اللجوء إلى الإخلال بمنطق المساواة يستجلب امتيازات حقيقية للفئات الأقل حظا، ما دام أنه لا يمكن الرهان على توفير هذه الامتيازات على أساس مشاعر العطاء الغيرية، على اعتبار أن البعد التعاوني للمجتمع، مرتهن بطابع اللامبالاة المتبادلة بين أعضاء هذا المجتمع؛ وبالتالي إن ما يتبقى أمام المتداولين حول مبادئ العدالة، هو اختيار مبدإ التفاوت لأنه يضمن في الآن نفسه، احتراما لمبدإ الحريات، ونجاعة في تدبير الخيرات الأولية، ومصداقية حجاجية إزاء وجهة نظر الطرف الأقل حظا، الذي تعتبر رؤيته للأمور بمثابة فيتو حقيقي بالنسبة لأي مبادرة تمس وضعية المساواة المبدئية.

إن اختيار مبدأي العدالة في تواليهما، وحسب الأولية المعجمية التي للمبدأ الأول على الثاني، ينتج على افتراض وجود مصالح أولية عليا، على أساسها يمكن إشباع المصالح الأخرى، وهو ما يقتضي وجوب ترتيب الأولويات حين التداول حول مبادئ العدالة. ويبدو أن الحرية تعتبر قوام هذا المستوى الأعلى من المصالح، بحيث إنه لا يمكن تبرير المساس بأولية الحرية وبتكافئها لدى الجميع، تحت أي ذريعة تنتمي للمستوى الثاني من نظام المصالح، مثل الوضعيات الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة

بعمليـات توزيـع الخـيرات الأوليـة بـكل أشـكالها، وبالتـالي إن كل لحظـات التـداول ينبغـي أن تنطلـق مـن وضعيـة تكافئيـة للحريـات لـكي تنتهـي إليهـا في نهايـة المطـاف، فهـي ثابـت اسـتدلالي مرجعـي لا يصـح الانتقـاص منـه، أو المسـاومة عليـه.

لكـن مـع ذلـك، ونظـرا لأن الحريـة لا تمـارس إلا في سـياق اجتماعـي ملائـم، فيمكـن تعليـق العمـل بتكافـؤ الحريـات في بعـض الحـالات الاسـتثنائية، إذا كان ذلـك هـو السـبيل الوحيـد لخلـق ظـروف وشروط اجتماعيـة، تسـمح بمزيـد مـن الحريـات : "إن رفـض المسـاواة في الحريـة ـ يقـول رولـز ـ لا يمكـن أن يكـون مقبـولا إلا إذا كان ذلـك أساسـيا لتغيـير الـشروط الحضاريـة، بحيـث يصبـح في نهايـة المطـاف بمقـدور الجميـع التمتـع بهـذه الحريـات"[98] مـما يعنـي أن مثـل هـذه الحـالات لا تعـد مسـاومة عـلى الحريـة بـين المتعاقديـن، وإنمـا هـي احتيـال واحتيـاط لهـا بكيفيـة أكـثر بنيويـة، فالحريـة لا تحـد إلا باسـم الحريـة، كـما أنـه لا يكفـي الإعـلان عـلى أوليتهـا، وإنمـا يلـزم أيضـا اتخـاذ اجـراءات تهـم البنيـة الأساسـية للمجتمـع، لأجـل خدمتهـا بشـكل أفضـل، مـما يجعـل كل حـصر اجـرائي لهـا، يأخـذ صـورة تأجيـل عـرضي في سـبيل تأويـج عـام ونهـائي لهـا بفعـل هـذه الإجـراءات نفسـها.

10. قاعدةُ الأقلّ سوءاً أو في رفض المقَامَرة حَول الحدِّ الأدنَى

يبـدو إذن أن اختيـار مبـدأي العدالـة في نظامهـما المعجمـي يعـد أمـرا ضروريـا بالنسـبة للمتعاقديـن، فذلـك أحـوط لحمايـة مقومـات الشـخصية العاقلـة والحـرة للمتعاقديـن، إذ أن العلاقـة القائمـة بـين المبدأيـن تسـتجيب لبعـض مقتضيـات مـا يدعـوه رولـز، بقاعدة الأقل سـوءا the maximin rule التـي تعتـبر أعـلى درجـات الاحتيـاط، في وضعيـات يكـون الاختيـار فيهـا غير موثـوق النتائـج بشـكل مطلـق، وتقـوم عـلى افـتراض أن العـدو هـو مـن سـيحدد لنـا نصيبنـا أو موقعنـا في وضعيـة معينـة، وفي هـذه الحالـة سـوف لـن يتـم التركيـز على أفضـل الاختيـارات، وإنما بالأحـرى الأسـوأ منهـا، بحيـث إن الحـذر يقتـضي منـا أن نأخـذ بالإمكانيـات التـي تكـون أسـوأ نتائجهـا أفضـل مـما هـو سـيئ في إطـار اختيـارات أخـرى، حتـى ولـو كانـت هـذه الأخـيرة تحمـل إمكانيـات نتائـج أفضـل ولكـن مشـفوعة بإمكانيـة نتائـج مأسـاوية بالنسـبة لأحـد أطـراف العقد.

لكـن خضـوع التـداول في الوضعيـة البدئيـة لهـذه القاعـدة لا ينبغـي أن يؤخـذ بشـكل حـرفي، أولا لأن تصـور الآخـر كعـدو يـوكل إليـه تحديـد وضعياتنـا يعتـبر معطـى مغلوطـا،

98. *Ibid*., p. 132.

وهـذا مـا يتناقـض مـع الطابـع الإنصـافي للوضعيـة البدئيـة التـي لا يمكـن ان تسـمح ببنـاء استدلالات عـلى معطيـات مـن هـذا القبيـل، أمـا الاختـلاف الثـاني فيكمـن في كـون قاعـدة الأقل سـوءا، تقـوم عـلى أسـاس تحليـل الاحتـمالات المتعلقـة عـلى وجـه الخصـوص بتحديـد الأثمنـة، والحـال أن حجـاب الجهـل يحـرم المتعاقديـن مـن هـذا المنهـج الاحتـمالي في حسـاب النتائـج، وبـدلا عـن ذلـك يقتـضي أن يكـون الاختيـار قابـلا لأن يجـد موافقـة عقلانيـة وعادلـة مـن الطـرف الشريـك.

في المقابـل هنـاك مطلـب يمكـن القـول إنـه قاسـم مشـترك بـين المسـلكين، وهـو افـتراض وجـود حـد أدنى يمكـن اعتبـاره كافيـا، بحيـث لا تصـح المخاطـرة بـأي اختيـار مكلـف إذا كان ذلـك الحـد الأدنى مضمونـا، فمـن الواضـح أن تصـور العدالـة كإنصـاف يتعامـل مـع الحريـة بنفـس هـذا المنطـق، ولذلـك فـإن المبـدأ الأول يمثـل ضمانـا تأمينيـا لتوافـر هـذا الحـد الأدنى مـن الحريـة، بحيـث لا يمكـن السـماح بـأي اختيـار ينقـص مـن حجـم هـذه الحريـات، حتـى وإن كان ذلـك سـيعوض بقـدر أكـبر مـن الامتيـازات السوسـيو ـ اقتصاديـة، وهـذا سـيضمن أن جميـع الأطـراف بعـد ارتفـاع حجـاب الجهـل، لـن يخسروا شـيئا مـن حريتهـم التـي تمثـل أسـاس التمتـع بـكل مـا عداهـا مـن الخيرات،وذلـك حتـى في أسـوأ الوضعيـات، لأن هـذه القاعـدة تمنـع مـن التخـلي مثـلا عـن الحـد الأدنى مـن الحريـات، الـذي قـد يعنـي الالتـزام بقبـول العيـش في حيـاة العبوديـة لأجـل ضـمان دخـل أكـبر أو امتيـازات مـن هـذا القبيـل، فحسـب هـذه القاعـدة سـيمثل ذلـك حسـابا لاعقلانيـا في التفـاوض بـين أطـراف العقـد، وهـذا الاحـتراز هـو نفسـه مـا نجـده مكفـولا مـن خـلال مبـدأي العدالـة في نظامهـما المعجمـي، مـما يعنـي أنهـما يسـتوفيان مقتضيـات الاحتيـاط التـي تلزمنـا بهـا قاعـدة الأقـل سـوءا، وذلـك مقارنـة بالتصـورات الأخـرى التـي يمكـن أن تركـب مغامـرات مـن قبيـل المسـاومة عـلى الحريـات، وتبريـر حـالات الاسـتعباد والتضحيـة القربانيـة، وهـو مـا قـد نسـتخلصه تباعـا مـن الطـرح النفعـي، وكذلـك التصـورات ذات الطموحـات الكماليـة.

ومـن ضمـن الاعتراضـات عـلى منطـق الاحتيـاط هـذا، القـول بـأن شرط تحسـين وضعيـة الأكـثر حرمانـا لتبريـر اسـتفادة جـزء مـن المكونـات الاجتماعيـة مـن امتيـازات اجتماعيـة واقتصاديـة، حسـب مقتضيـات مبـدإ التفـاوت، يمكـن أن يتحقـق مـن خـلال إضافـة تحسـينات بسـيطة عـلى الوضعيـة الأولى، ثـم بعـد ذلـك السـماح بقـدر هائـل مـن المكاسـب للفئـة الثانيـة، إذ لا شيء يمنـع حسـب منطـوق مبـدإ التفـاوت مـن قسـمة مـن هـذا القبيـل، بيـد أن اعتراضـات مـن هـذا القبيـل تُجـري قـراءة تجريديـة واجتزائيـة لمبـدإ التفـاوت،

حيث يتم التغاضي على أن الأمر يتعلق ببنية متكاملة من المقتضيات، بحيث لا نصل إلى إعمال هذا المبدإ إلا بعد ضمان الحريات، وفتح المناصب بشكل منصف أمام الجميع، وبالتالي فداخل المجتمع العادل الذي يُخضع بنيته الأساسية لمقتضيات هذين المبدأين، لا نعمل على تسييج فئة معينة داخل وضعية الحرمان، ثم بعد ذلك نتعامل معها على أساس إحساني، إن هذا التصور لا ينسجم مع روح ومقتضيات العدالة كإنصاف، التي تلزمنا بأن نتخذ إجراءات مضطردة لأجل محاربة الاعتباط القدري للياناصيب الاجتماعية والطبيعية، ولذلك فمساهمة ذوي الامتيازات لصالح الفئة الأكثر حرمانا ينبغي أن تصب في هذا الاتجاه، بحيث تأخذ صورة أداء كلفة تربية وتكوين هذه الفئة، مما يتضمن تمكينها من الكفاءات التي تخول لها فرصا متكافئة ومنصفة، لكي تحصل بدورها على نفس تلك الامتيازات التي لدى الفئات الأخرى، ومن هنا فكل هذه الإجراءات سوف تحول دون حدوث التفاوتات المتطرفة داخل المجتمع العادل.

على أساس ما سبق، يمكن القول إن الوضعية البدئية، ليست مجالا مفتوحا لجميع الإمكانيات، ومن ثمة فهناك كل الضمانات التي تجعل نتيجة اختيارنا لمبدأي العدالة، لا تتضمن أي صور صادمة ومناقضة لأحكامنا المتروية حول ما يمكن أن نعده وضعية عادلة، وهذه الضمانات لا تأتي نتيجة افتراض تصورات أخلاقية مستقلة عن كل شرط، من خلالها نحكم على توابع اختياراتنا، إن ذلك سيجعلنا نقيم اختياراتنا من منظور سابق على الوقائع ذاتها، وبالتالي سيفرض علينا أن نرهن استدلالاتنا بما يدعوه رولز بإثيقا الخلق ethic of creation، التي تعبر على المنظور الإلهي في رؤية الأشياء.

عوضا عن ذلك تكتفي الوضعية البدئية بافتراض الوقائع العامة للدافعية الطبيعية والسيكولوجية الإنسانيتين، وهذا وحده كفيل باستدماج مُثل أخلاقية تمنع من سقوط اختيارات المتعاقدين في أشكال التطرف المختلفة، وهو استدماج مباشر يطال حتى صياغة مبدأي العدالة بكل شحنتهما الأخلاقية، وهنا تتميز العدالة كإنصاف على النزعة النفعية التي تراهن هي أيضا على عدم بلوغ اختيارات إمكانية متطرفة، انطلاقا من مبدإ المنفعة، على أساس أن حساسية المجتمع الحضارية والأخلاقية، سوف تستبعد ذلك. لكن هذا الرهان لا يقوم على ضمانات مباشرة في مبدإ المنفعة ذاته الذي يمكنه أن يبرر نظريا اختيارات تناقض الصورة الحدسية للعدالة، على خلاف تصور العدالة كإنصاف الذي يستضمر المطلب الأخلاقي مباشرة في مبدأيه، مما يجعل المؤسسات الاجتماعية

والاقتصادية التي يكمن دورها في تجسيد هذين المبدأين على أرض الواقع، محصنة بشكل واضح ويقيني من كل انزياح أو انزلاق على مقتضى العدالة، ومطالب المثل الأخلاقية، وذلك من مجرد افتراضات طبيعية عامة لا تثقل النظرية بمقدمات مذهبية صريحة.

11. تهافتُ الطَّرح النَّفعِي أَمَامَ مقتضياتِ التَّداول تحتَ حِجَابِ الجَهْل

أما إذا ما انتقلنا الآن للتحقق من مدى مقبولية الطرح النفعي، وعلى الخصوص مبدأ المنفعة المتوسطة، داخل سياق وشروط الوضعية البدئية، كسياق نظري للتداول والتعاقد حول مبادئ العدالة المناسبة للبنية الأساسية للمجتمع المحكم التنظيم، فإننا سنجد أن المبدأ الكلاسيكي للمنفعة لا يمكنه بحال أن يسمح بأن يتحقق حوله أي توافق معقول من طرف أطراف العقد، وذلك لطبيعته التبسيطية وقيامه على افتراض تجانسية عامة بين الناس، هذه الخصائص تتمثل في تناوله شبه الحسي لمبدإ المنفعة المقترح لتدبير مسألة العدالة بين الناس، من حيث إنه إشباع مباشر لحاجة؛ مما يجعل هذا الطرح يدفع بجميع مؤسسات البنية الأساسية أن تعمل على تأويج تلقائي وتراكمي لهذا الإشباع من منظور عام جدا، وبمنطق كمي صرف، وذلك من خلال إضافة وتجميع عددي لقيمة كل إشباع بالنسبة للأشخاص التمثيليين داخل وضعية التعاقد، وهكذا فإن حجم المنفعة بدلالتها الإشباعية ستزداد بقدر زيادة الحجم الديموغرافي، وهو ما يتضمن نزعة تكاثرية لانهائية، سواء على مستوى الساكنة أو على مستوى الإشباعات.

ومن الواضح أن التعاقد على تصور كهذا لن يمنح أطراف العقد أي مرجع مضبوط حول تدبير العدالة التوزيعية، كما أن هلامية فكرة الجماعة العددية للسكان، تقدم فكرة غامضة حول من سيستفيد من الإشباعات على المستوى الفردي، إذ من الجائز أن تكون كتلة المنافع هائلة من حيث حجمها مقارنة بالمجموع العام للكتلة الديمغرافية، دون أن يعني ذلك بالضرورة أن لكل طرف بعينه الحق ولا القدرة على الاستفادة من تلك المنافع، لأن الدلالة العامة لمفهوم المنفعة الكلاسيكية لا توفر أي ضمانة أو معيار لتحقيق ذلك.

على خلاف النفعية السابقة، يقدم لنا مبدأ المنفعة المتوسطة، احترازا وتدقيقا لتلك العمومية الهلامية، فهو يقارب البعد التوزيعي للمنافع على أساس نسبة مئوية يختص بها كل فرد داخل المجتمع، عوض الاكتفاء بتأويج المنفعة العامة، حيث ينطلق من تحديد الانتظارات النفعية لكل فئة تمثيلية، وعوض أن يقوم بتجميعها على شكل تراكمي،

يمارس عملية ضرب لهذا القدر من الانتظارات الدنيا مع الأعداد الكسرية للفئات التمثيلية، ومن هنا فهذا المبدأ يقارب المسألة التوزيعية من خلال نسبة مئوية، تضمن نوعا من الاستقرار في المنفعة بالرغم من كل التغيرات التي يمكن للكتلة السكانية أن تعرفها، وهذا ما يضفي على تصور المنفعة المتوسطة طابعا أخلاقيا ما، على اعتبار أنه قابل لأن يقتضي نوعا من تعديل النسبة المئوية لمتوسط المنفعة، في سبيل احترام مقتضيات العدالة، وذلك مثلا من خلال تخفيض متوسط المنفعة بحيث يمثل حدا أدنى على أساسه يتم التوزيع: " فمن منظور أعضاء الوضعية البدئية - يقول رولز - سيبدو أمرا عقلانيا الاتفاق على نوع من عتبة الحد الأدنى لمتوسط الرفاه Averge welfare، ما دام هؤلاء الشركاء معنيون بهدف تحسين مصالحهم الخاصة، وليس تأويج المنفعة العامة في كل الأحوال. لذلك سأنطلق من أن الحل النفعي الأكثر رجحانا قبالة مبدأي العدالة هو مبدأ المنفعة المتوسطة، وليس المبدأ الكلاسيكي"[99] .

إن حجاب الجهل الذي يمنع الفرد من ان يمارس نوعا من الحساب الاحتمالي لمدى مردودية كفاءاته الطبيعية، في استحقاقه لنسب إشباع أكبر داخل سلسلة من المجتمعات الافتراضية التي على الفرد الاختيار فيما بينها، سيجد أنه من الأفضل اصطفاء ضمانة المنفعة المتوسطة، التي رغم أنها تحد من سطوة ومرجعية مبدأ المنفعة، الذي يناقض بطبيعته التعاقد على صورة محددة من الإشباع، فهي مع ذلك تسمح بنوع من السلامة والاحتياط، حين يتعلق الأمر باختيار في سياق لا يوفر عناصر كثيرة لإجراء الحساب النفعي الكلاسيكي. على أساس هذا الحذر يمكن إذن بناء استدلال داعم لهذه التنويعة من التيار النفعي.

كما أننا إذا تمثلنا مفهوم المنفعة حسب شكله المعاصر الذي يتجاوز الصورة المتداولة للمنفعة كإشباع، من خلال تصورها كاختيار عقلاني بين إمكانيتين أو أكثر تتضمنان مخاطرة ما، فإن المنفعة المتوسطة يمكنها أن تبدو في جوانب معينة شبيهة بمبدإ التفاوت، حيث ستلعب وظيفة مناسبة للاحتياط الذي يطرحه الاختيار والتفكير في المسائل التوزيعية تحت حجاب الجهل، بكل ما يتضمن ذلك من مخاطرة. وبالتالي إن مبدأ المنفعة المتوسط يظل هو البديل الأكثر تفوقا سواء افترضنا المنفعة كإشباع أو كاختيار احترازي في وضعية موازنة وتقييم غير آمنين، لقائمة من الحلول الإمكانية.

99. *Ibid*., p. 139.

لكن رغم هذه الامتيازات التي يتوفر عليها هذا المبدأ مقارنة بسابقه الكلاسيكي، فهو أيضا يعاني من بعض مكامن ضعف تجعل اختياره كمبدإ للعدالة توكل إليه مهمة تحديد البنية الأساسية للمجتمع لا يستجيب لشروط ومقتضيات الوضعية البدئية، فعلى سبيل المثال إن حجم المخاطرة الذي يتبناه الفرد في إطار رهانه على تحكيم مبدأ المنفعة المتوسطة ـ رغم الاحتراس ـ يظل قائما بشكل ما، فالرهان على تأويج الحد الاجتماعي الأدنى من الرفاهية، يمكنه أن يساوم على وضعيات ذات مردودية عالية، رغم ما تضمنه من إمكانات المخاطرة، والحال أنه لا يوجد في الوضعية البدئية ما يبرر استعداد جميع الأطراف لهذا القدر من روح المغامرة، مما يعني أن مثل هذا المبدأ لا يستطيع أن يصمد بشكل كامل أمام الشروط الإنصافية لوضعية التداول، وهذا ما يؤشر على وجود بعض التهافت في هذا التصور مقارنة بمبدأي العدالة اللتين رأينا كيف أن نظام الأولويات الذي يحكمهما داخليا، وقاعدة الأقل سوءا، يمنعان الوقوع في مثل هذه المخاطرة.

فعلى سبيل المثال يمكن لأحد ملاك العبيد أن يفاوض عبيده على أهمية النظام الاستعبادي في توفير حد أدنى من الرفاهية التي تضمن للجميع وضعية مأمونة، وبالتالي يقول رولز إن هذا الفرد التمثيلي يمكنه أن يراهن على نجاعة نظام من هذا القبيل حتى ولو وجد نفسه بعد رفع حجاب الجهل في وضعية العبد، لا شيء في تصور المنفعة المتوسطة يمنع من مثل هذا الاختيار، ولكن لا شيء في الوضعية البدئية يمكنه أن يقدم سندا لمثل هذا الحساب لدى أطراف العقد وهم يتفاوضون داخل سياق محكوم بكل تلك الشروط التي سبق وأن حددناها كسيرورة منصفة لاختيار.

وهكذا يبدو أن تصور العدالة كإنصاف يتفوق بشكل واسع، على هذا التصور النفعي، أولا من حيث خضوعه التام لكل مقتضيات الإنصاف المطلوبة، ثانيا لانعدام عناصر المخاطرة، وثالثا لحمولته الأخلاقية التي تجعل نقاش مثل هذه الإمكانيات مرفوضة وملغية من حيث المبدإ، وليس فقط من ناحية المستتبعات والمردودية، وأخيرا لأن عمليه المقارنة بين الانتظارات expectation النفعية، تعاني داخل هذا التصور من مفارقة عميقة، حيث يتم تقييم الاحتمالات التي على أساسها يقوم تحديد المنفعة المتوسطة، انطلاقا من رغبات الأشخاص، ولكن في نفس الوقت إن التصور العام للمنفعة يلغي هذه الخصوصية الشخصية من حيث طبيعته العامة والمجردة. كما أن

المقارنـة عـلى أسـاس شـخصي تعتـبر هـي أيضـا إخـلالا بمقتضيـات الوضعيـة البدئيـة التـي لا تعلـن عـلى الملامـح الشـخصية لأطـراف العقـد مـن الأسـاس، ولذلـك فـإن تصـور العدالـة كإنصـاف يتجنـب مثـل هـذا التناقـض مـن خـلال مفهـوم الخـيرات الأوليـة التـي تسـمح بتقييـم الاختيـارات عـلى أسـاس أكـثر وضوحـا وانسـجاما مـع الطبيعـة العقلانيـة العامـة لـشركاء العقـد.

هـذا الوهـن الاسـتدلالي الـذي يعـاني منـه مبـدأ المنفعـة المتوسـط عـلى المسـتوى الصـوري، وكذلـك تضميناتـه المثخنـة بإمكانـات إنقـلاب الاختيـارات القائمـة عـلى أساسـه، إلى مخاطـرة مصيريـة تبـدد كل وعـوده النفعيـة ومردوديتـه العاليـة، كل ذلـك يجعـل منـه مبـدءا لا يصمـد أمـام شروط ومقتضيـات الوضعيـة التعاقديـة، وعـلى الخصـوص شرط العلانيـة وشرط التأبيـد finality، عـلى أسـاس أن مضامـين هـذا المبـدأ غـير واضحـة بالشـكل الـكافي الـذي يجعـل دلالتهـا ثابتـة ومسـتقرة بـين كل الأطـراف، فعنـصر المفاجـأة الكامنـة في الطبيعـة المقامـرة لهـذا المبـدأ، تجعـل حمولـة الخطـر والتضحيـة المطلوبـة بعـد رفـع حجـاب الجهـل ليسـت هـي نفسـها بالنسـبة للجميـع، ثـم إن الحسـاب النفعـي نظـرا لطبيعتـه المسـاومة يجعـل المبـدأ ذاتـه يتضمـن إمكانيـة المراجعـة والتـصرف في نتائـج العقـد واردة، أو عـلى الأقـل غـير مسـتبعدة بشـكل مطلـق، فمـن الطبيعـي أن تتغـير اقتراحـات المسـاومة كلـما جـد شرط جديـد لم يكـن حـاضرا في الوضعيـة الأولى، ولعـل هـذا مـا جعـل التقليـد النفعـي عمومـا يتجنـب آليـة العقـد في بنـاء أطروحاتـه، إذ يبـدو أنهـا تتضمـن مـن شروط التـداول مـا يتجـاوز قـدرة مبـدأ المنفعـة عـلى تحملـه.

12. الطريقُ الآمنُ للالتزام بِمَبْدَأَي الْعَدَالَة

عـلى خـلاف ذلـك يتميـز مبـدءا العدالـة بمـا يدعـوه رولـز بـروابط الالتـزام strains of commitment، التـي تقـوم في الواقـع عـلى أن هذيـن المبدأيـن لم يتسـامحا منـذ البدايـة في اسـتتباع اختيارهـما مـا يمكـن أن يتنـافى مـع مـا تسـتطيع القـدرة الإنسـانية عـلى تحملـه، وذلـك مـن خـلال احتياطـات اختيارهـما القائمـة عـلى مقدمـات عامـة حـول السـيكولوجية الإنسـانية، التـي تظهـر حـدود الدوافـع والأحاسـيس الغيريـة لـدى الإنسـان، ولذلـك فـإن الالتـزام بمضامـين العقـد وبتوابعـه يصبـح مشـفوعا بـروح الالتـزام، دون أن يتضمـن ذلـك أي مغامـرة مصيريـة بالنسـبة لأطـراف العقـد، فالجميـع يعـرف بأنـه قـد تـم اتخـاذ كل الضمانـات الممكنـة التـي تجعـل الالتـزام يقـوم عـلى مـبررات عقلانيـة صلبـة، خصوصـا وأن فعـل الاختيـار هـذا سـيتم مـرة واحـدة في العمـر، وسـتطبع توابعـه كل مشـاريع الحيـاة داخـل

المجتمع المشمول بطائلة هذين المبدأين، لذلك ففي هذه الحالة يصبح التأبيد وعدم التراجع أمرا محسوبا ومضبوطا بكل واجبات الاحتياط العقلانية.

فمثلا إن المبدأ الأول يضمن بشكل واضح وبين أنه لن تكون هناك أبدا وبالبت والمطلق أي خسارة على مستوى الحرية، وبالتالي فإن اختيار تصور العدالة كإنصاف يمثل تحصينا حقيقيا للمتعاقدين من أي التزام يخالف الطبيعة الإنسانية، إذ لا يمكن بأي حال أن نتصور أي رابطة التزام تدعم إمكانية القبول النهائي والمطلق بفقدان الحريات، مهما كان الثمن البديل عاليا، وهذا ما يضفي على مطالب مبدأي العدالة نوعا من الواقعية إضافة إلى طابع العقلانية.

بالإضافة إلى هذا يتضمن تصور العدالة كإنصاف دواعي أكبر لأن يتم مساندة نواتجه على المستوى المؤسسي، من طرف جميع أعضاء المجتمع، على أساس أنه تصور يتعامل مع المجتمع باعتباره مجالا تعاونيا، ومن ثمة فالجميع ينبغي أن يحظى بنصيبه المناسب والكافي لتحقيق شروط احترام الذات، مما يعني أنه لا يتضمن خاسرين ورابحين، وهذا ما سيؤسس إلى انخراط الجميع في الدفاع على استمرار المؤسسات التي تنظم وتؤطر هذا المشروع التعاوني المستمر، الأمر الذي يسمح بخلق عوامل الاستقرار داخل المجتمع بمفعول مبدأي العدالة ذاتهما، دون الحاجة إلى وسائل خارجية لحماية مصالح طرف ضد آخر « فلأن خير الجميع تم احترامه، ـ يقول رولز ـ فإن الجميع سوف يكتسب الرغبة في دعم النظام أو الخطاطة التوزيعية»[100]، إن أهم عوامل قوة تصور العدالة كإنصاف، هو تنظيم البنية الأساسية للتعاون الاجتماعي بحيث تصبح خدمة الخير العام تتضمن خدمتي لخيري الخاص، وهذا ما يجنب المجتمع الوقوع تحت طائلة النزوعات التنافسية العنيفة، كما أنه يتحاشى مطالبة أعضائه بالتحلي بروح إيثار وبتماهٍ مطلق مع المصلحة العامة، بكل ما يتضمن ذلك من عنت سيكولوجي وأخلاقي لا يمكن للجميع تحمله.

هذا التماهي سيأخذ طابعا قربانيا في حالة اختيار مبدإ المنفعة، لأن الوفاء للنظام الاجتماعي لن يتم على أساس نفس المبدأ الموجه للبنية الأساسية، على اعتبار أن الجزء الخاسر على المستوى التوزيعي للخيرات، سيكون مطالبا بأن يدعم ذوي الامتيازات على أساس غير نفعي تماما، إنه بشكل ما نوع من اقتضاء تعاقد الضحية مع مفترسها

100. *Ibid*., p. 155

على القبول بهذه العلاقة وتيسيرها، حسب تعبير توماس هوبز[101]، فمثلما أن هذا الطلب يعتبر غير ذي معنى إذا ما افترضنا الطبيعة العقلانية للمتعاقدين، فإن المطالب القربانية للمجتمع القائم على التصور النفعي لا يجد ما يبرره في المسار التفاوضي للعقد، فأن نقنع طرفا من المجتمع بالقبول بأن تكون مآسيه وحرمانه ثمنا لامتيازات الآخرين، هو دفع طرف من المجتمع لأن يحتقر ذاته، ويصور مشروع حياته هامشيا وغير ذي قيمة مقارنة بمشاريع حياة أطراف أخرى، وفي هذا الكثير من اللاواقعية والجهل بالطبيعة الإنسانية، ولذلك يرى رولز أن تركيز النفعيين في مشاريعهم التربوية على ترسيخ روح المشاركة الوجدانية والتعاطف، وروح العناية والتسامح، إلى غير ذلك من القيم الغيرية الكبرى، إنما هو محاولة إخفاء لهذا المطلب القرباني المقيت، والعمل على إضفاء المسحة الأخلاقية على عقليه تعال من طرف الرابحين، وروح الدونية واحتقار الذات من طرف الخاسرين.

13. التَّعاوُن فِي ظِلِّ الاحترام المتبادَل: فِي دَفْعِ المطالبِ القربَانِية

لذلك قد ركز مبدءا العدالة كثيرا على مطلب احترام الذات، بحيث إنهما لا يقتضيان من أي طرف احترام الطرف الآخر إلا على أساس مبدإ التبادلية، ذلك أن فكرة التعاون لا يمكنها أن تتحقق إلا بين أطراف يحترم بعضهم بعضا، لا على أساس تفوق طرف على آخر، بل لأن الجميع يشعر باحترام لذاته مدعوم من طرف البنية الأساسية، مما يضفي على التعاون الاجتماعي كفاءة أكبر وأسلم، ولذلك مثل مطلُب الحق الطبيعي في الاحترام المتبادل والتعامل الحضاري بين أعضاء المجتمع، على الخصوص في المواقف الخلافية، أحد الضمانات الأساسية لمبدأي العدالة.

إن مسألة الاحترام داخل المجتمع العادل، ليست مجرد مسحة لياقة تغطي أحقاد دفينة، بل إنها تجسيد لروح العدالة السائدة داخل المجتمع التعاوني، وبالتالي فإنه شعور لا يؤسس العدالة، بقدر ما يتأسس انطلاقا منها، فحينما تخلق البنية الأساسية للمجتمع شروطا حقيقية لاحترام الذات، فإن ذلك سيدفع بالجميع إلى احترام بعضهم البعض بدافع داخلي تلقائي، دونما الحاجة إلى أوامر خارجية لفعل ذلك، وهذا ما يعبر عنه رولز بشكل بديع حين قوله: « نستطيع أن نفترض أن أولائك الذين يحترمون أنفسهم، يتوفرون على فرص أكبر لاحترام الآخرين، على عكس احتقار الذات

101. Thomas, Hobbes, *Livaithan,* Oxford University, p. 87. make himself a pery to others.

Self-contempt الذي يستدعي احتقار الآخرين، بل ويهدد خيرهم بمثل ما يفعل الحسد أو أكثر، بينما احترام الذات يتقوى ذاتيا بفعل الطابع التبادلي»[102].

إن تضافر مبدأ الحريات مع مبدأ التفاوت، يجعل نظام الامتيازات يحقق هذا التوازن في مشاعر الاحترام بين جميع أطراف المجتمع، فالتحكم في المؤثرات الاعتباطية سواء الطبيعية أو الاجتماعية، والحيلولة دون تأثيرها في مصائر أعضاء المجتمع، وتنظيم التفاوتات على أساس خلق توازنات تعويضية في تدبير المكاسب والامتيازات، كل ذلك يعد بنية تكوينية لمشاعر الاحترام داخل المجتمع، وهو ما لا يستطيعه المجتمع النفعي، الذي عوض أن يخلق شروط الاحترام، يطالب به في نهاية المطاف كنوع من الكمالية الأخلاقية التي لا يمكن أن يستطيعها الجميع.

إن هذا الاحترام هو ما يمثل بصورة ما مطلب كانط الشهير بضرورة التعامل مع الغير كغاية في ذاته وليس كوسيلة أبدا، لكن هذه المرة من منظور تعاقدي، فحسب رولز هذا المطلب لا يتحقق في إطار سؤال العدالة من مجرد إخضاع الجميع إلى قواعد عامة، لأن ذلك سيمثل فقط عدالة صورية، وإنما يقتضي الأمر في حالة التعاقد أن نتصور أعضاء العقد وهم يتعاملون مع أنفسهم كغاية في ذاتها، حينما يتفاوضون ويطالبون؛ وبالتالي فإن ذلك يجعلهم لا يقبلون من تصورات العدالة إلا ما يحترم هذه الخاصية، ويعمل على حمايتها على مستوى المؤسسات الدستورية التي ينبغي أن تترجم في لحظة تالية مضامين العقد، ومن هنا فإن المفهوم الأخلاقي الكانطي للاحترام يأخذ في إطار نظرية العدالة طابعا مؤسساتيا.

إن مبدأ التفاوت يعبر بشكل كامل على هذا المطلب، لأنه يقتضي من الجميع التخلي عن الامتيازات التي لا تنتج أخرى لصالح الأقل حظا على المستوى الاجتماعي والطبيعي، وبالتالي فهو يرفض استعمال جزء من المجتمع كمجرد قربان لتحقيق مستويات أعلى من المردودية، وهذا ما يجعل من هذا المبدأ التعبير الاجتماعي على المبدأ الأخلاقي للاحترام لدى كانط، بل ويظهر أن الامتثال لمقتضياته ليس سلوكا قربانيا يمارسه المتفوقون على أنفسهم لصالح الأضعف قدرة وكفاءة كما يمكن أن يدعي نقاد هذا المبدأ، بل إن ذلك يعبر أيضا على احترام ذاتي، حيث إن هذا الطرف المتفوق لا يجعل ثمن تفوقه هو فشل الآخرين وحرمانهم، بل إنه تفوق سيستجلب مباركة وموافقة جميع الأطراف لأنه يصب في مصلحة الكل، مما يضفي عليه طابعا أخلاقيا

102. *Ibid.*, p. 156.

يزيد من قيمته ولا يحد منها، فالتفوق الذي لا يطالب أي طرف بدعمه من خلال تضحية قربانية، والذي يستحضر الجميع بكيفية ذاتية، يمثل بشكل ما احتراما للمبدإ الكانطي بشكل كامل ودقيق « تعامل مع الإنسانية في ذاتك وفي ذوات الآخرين كغاية في ذاتها وليس كوسيلة أبدا».

على عكس ذلك إن مبدأ المنفعة لا يقيم أي اعتبار مباشر لفكرة احترام الذات، حيث إن هذا المبدأ يقيم نظام المجتمع بأكمله على علاقة تحدي إزاء المخاطرة الاجتماعية في سبيل حيازة وكسب أكبر نصيب من المنافع، وبالتالي فإن النتيجة التوزيعية للخيرات تقوم على فكرة استحقاق ما لم يستطعه الآخرون، مما يعني ضمنا أن احترام الذات نفسه في هذه الحالة يصبح مشترطا برأي الآخرين لا بمصلحتهم، فبقدر ما أوفر لنفسي من خيرات تتجاوز قدرة الآخرين وتشكل موضوعا لرغبتهم أيضا، بقدر ما يترسخ لدي الشعور بتقدير الذات المنتصرة في لعبة تنافسية تقوم على نظام المرابحة والمساومة، ولذلك فدعوة النفعيين لمحاربة مشاعر الحسد، هو في الواقع دعوة لأحد اطراف المجتمع بأن يؤسس كل مشروع حياته، على الاعتراف بالهزيمة، مما يعني ترسيخ تبخيس قيمة المشروع الشخصي لجزء من مكونات المجتمع، وهو ما يقتضي أمرين: إما الاستمرار في احتقار الذات بكل ما يتضمن ذلك من حط من كرامة جزء من المجتمع، أو تنافس مفتوح ومستمر على وضعيات الانتصار ذات المردودية الأكبر على مستوى الامتيازات، وهذا يقتضي أيضا ترسيخ طرف خاسر في العلاقة الاجتماعية، ما دام أننا لا يمكن ان ننتصر جميعا في الوضعيات التنافسية، مما يعني أيضا استمرار روح المواجهة داخل المجتمع، وهذا ما يتنافى مع الغاية الأولى للوضعية البدئية، التي تقتضي التعاقد على تصور يناسب الطبيعة العقلانية للمتعاقدين، وينسجم في نهاية المطاف مع أحكامنا الأخلاقية المتروية حول العدالة. ويبدو أن مجتمع المواجهة هذا لا يستجيب لهذه الشروط، نظرا لعدم قدرته على بناء شروط واضحة وقوية للاستقرار، وهذا ما يعطي امتيازا آخر لتصور العدالة كإنصاف.

و بهذا يبدو أن الموازنة بين فرص المنفعة المتوسطة وبين مبدأي العدالة، تميل في كل الحالات إلى هذا التصور الأخير، الذي يمثل أساسا مرجعيا أكثر استقرارا وعقلانية، وتحقيقا للتوازن الانعكاسي من خلال انسجامه مع حسنا الأخلاقي وأيضا لوضوح مرجعيته التحكيمية في كل القضايا التي تهمها العدالة الاجتماعية، سواء تلك المتعلقة بتوزيع الحريات والحقوق، أو تلك المرتبطة بالامتيازات الاجتماعية.

14. فِي نَقْدِ المرَاقِب الحيَادِي واختلاطَات المشَارَكة الْوِجْدَانِية

لكـن يبقـى أمامنـا اختبـار مبـدأ المنفعـة الكلاسـيكي، نظـرا لأنـه يقـوم عـلى فرضيـات اسـتدلالية مختلفـة عـن مبـدأ المنفعـة المتوسـطة، حتـى وإن مثـلا معـا نفـس التوجه،ثـم مـن جهـة أخـرى لأن هـذه الصيغـة الكلاسـيكية هـي التـي مثلـت تاريخيـا النزعـة النفعيـة في إطـار النظريـة السياسـية والأخلاقيـة، وعـلى الخصـوص مـن خـلال المفهـوم الشـهير للمراقـب المحايـد sympathetic spectator، مـما يقتـضي لمـن يتـداول داخـل الوضعيـة البدئيـة، أن يخضعـه للاختبـار ويقـارن حظـوظ اختيـاره مـع مـا يتوفـر لمبـدأي العدالـة.

يعتـبر نظـام مّـا عـادلا إذا مـا لاقـى مـن منظـور عـام، استحسـان مراقـب مثـالي محايـد، تتوافـر لديـه كل المعلومـات المناسـبة حـول سـياق الوضعيـة التـي هـو بصـدد مراقبتهـا. وفي هـذه الحالـة ولأن هـذا المراقـب غـير غـير ملـزم بملامـح وشروط سـيكولوجية محـددة، فـلا شيء يمنـع حسـب رولـز، أن يقبـل بمبـدأي العدالـة، فهـما أيضـا يمكنهـما أن يحدثـا فيـه عـلى المسـتوى العـام للنظـر، الشـعور بالاستحسـان والرضـا.

ففـي هـذه الحالـة عـوض أن يتـم تأسـيس الحكـم بعدالـة وضعيـة معينـة انطلاقـا مـن توافـق تعاقـدي بـين شركاء متعدديـن، عـلى أسـاس فهـم دقيـق لنظريـة الدوافـع العامـة لديهـم، يمكـن الانطـلاق مـن تأويـل الحكـم بعدالـة مؤسسـات معينـة انطلاقـا مـن أحاسـيس التعاطـف واللـذة التـي تثيرهـا في خيـال مراقـب محايـد، صـور نتائـج هـذه المؤسسـات العادلـة عـلى كميـة السـعادة التـي سـتنتجها داخـل المجتمـع، وهـذا مـا يضفـي عـلى هـذا المراقـب خاصيـة القـدرة عـلى المشـاركة الوجدانيـة لسـعادة أو شـقاء كل الأطـراف المشـكلة للمجتمـع.

هكـذا تتحـول الأحاسـيس العاطفيـة للمراقـب، مـن جهـة أنهـا كفـاءة لاسـتحضار الآخـر والتماهـي معـه، إلى مـؤشر نقيـس بـه المردوديـة اللذيـة، ومـن ثمـة النفعيـة لنظـام اجتماعـي مـا. إن هـذا الانفتـاح هـو مـا يمكـن تصـوره أساسـا نظريـا للتوافـق حـول تصـور موحـد للعدالـة. حيـث يتحـول هـذا المراقـب مـن خـلال حيـاده وانفتاحـه الوجـداني، إلى أداة لاختبـار جميـع الأحاسـيس دون أي ميـل مبـدئي لاتجـاه دون آخـر، وهـو مـا ينتهـي بعـد هـذا الجـرد العـام عـلى مسـتوى الخيـال، لـكل أشـكال الإشـباع والإحبـاط الممكنـة بالنسـبة لـكل فـرد عـلى حـدة، إلى استحسـان متـين يتجـاوز أن يكـون مجـرد انطبـاع شـخصي.

لكـن رغـم هـذا التشـابه بـين النتيجـة الممكنـة للتـداول انطلاقـا مـن مبـدأ المراقـب المحايـد وبـين الوضعيـة البدئيـة، مـن جهـة أنهـما معـا يمكـن أن ينتهيـا إلى اختيـار مؤسسـات عادلـة

متشابهة، كل حسب منطقه الخاص في التبرير، فهناك مع ذلك فوارق جوهرية بين المسلكين، فإذا كان المفهوم الأول يؤسس اختياره انطلاقا من المشاركة الوجدانية التعاطفية، بكل ما تستدعيه من مفاهيم مصاحبة : كالقدرة على التماهي مع الآخرين، والتوفر على جميع المعلومات، وغير ذلك من الشروط، فإن الوضعية الأولى على العكس تماما، تقيم نظام تقييمها للعدالة، انطلاقا من لامبالاة متبادلة، ومن خلال تحجيم بل حجب كبير للمعلومات. و لذلك فكيفياتها التبريرية والاستدلالية، تبدو أكثر عمومية، وأقل استحضارا للأفراد في صورتهم الخاصة.

إن تحييد الصورة الخاصة للفرد، في إطار بناء تصور للعدالة، يسمح بالتعامل مع معطى الاختلاف والتباين في الوضعيات، أكثر مما يستطيعه التعاطف الوجداني الذي تقوم عليه النزعة النفعية الكلاسيكية، وذلك لأن هذه الأخيرة رغم ظاهرها الفرداني، فإنها تعمل على إدماج وصهر كل الأطراف في نظام واحد من الرغبات، ومن ثمة فهي لا تأخذ الخصوصية الفردية مأخذ جد، حيث تعتقد أن تقييم المجموع العام للرغبات، قادر على فهم واستحضار كل رغبة على حدة.

وهذا ما يجعل المبدأ الكلاسيكي للمنفعة، يتضمن مخاطرة حقيقية بالنسبة لشركاء العقد، حيث إنه سيفرض على الجميع القبول بوجهة نظر واحدة، متمثلة في أحاسيس المراقب المحايد، وهذا ما يعني أنهم سيلزمون بالاعتراف المبدئي، بكونهم يتوجهون في اختيارهم وتداولهم، حسب ميولات غيرية، تجعلهم يعتبرون أحاسيس الغير هي بالضرورة أحاسيسهم.

وهنا تبدو النفعية الكلاسيكية مختلفة أيضا عن المنفعة المتوسطة، فالأخلاق العقلانية للفرد حسب منطق التوجه غير الكلاسيكي، يدعو إلى تأويج المنافع في ذاتها، دون استحضار مشاعر التعاطف، بينما تقوم النفعية الكلاسيكية على نظرية دوافع مختلفة تماما، بتركيزها على الأحاسيس الغيرية بشكل مبالغ فيه، مما يعني أن الأسس النظرية للاختيار النفعي غير مستقرة، وبالتالي فكفاءتها التحكيمية لا تبدو مقنعة تماما في وضعية اختيار مصيرية كهذه؛ ولذلك يمكن القول إن الوضعية البدئية يمكنها أن تقدم فرصة أفضل للتوجهات النفعية في اختبار جهازها النظري، وذلك مقارنة بمفهوم المراقب المحايد.

إن مطلب الغيرية الكاملة، المتضمن في مفهوم المراقب المحايد، يجعل من خلال منطقه الإدماجي العام للرغبات، مسألة العدالة ودواعيها غائبة من الأساس، على

اعتبار أنه إذا كان للجميع نفس الرغبة، فلا محل لاختلاف الرغبات، وهو ما يعني أيضا أننا لن نكون أمام وضعية اختيار، فهذا الأخير لا يتحقق إلا إذا كان هناك صراع ما « فلكي يكون هناك مشكل عدالة ـ يكتب رولز ـ ينبغي أن يكون هناك على الأقل شخصان يرغبان في فعل شيئين مختلفين»[103] وهذا ما يعطي تفوقا آخر لمبدأي العدالة، لكونهما يقيمان تصورهما بعيدا عن هذا المطلب، مما يسمح لهما باستحضار وضعيات العدالة وصعوباتها بشكل أفضل.

من الواضح أن الثمن النظري للحياد لدى النفعيين مكلف جدا، فهو يستدعي الكثير من المشاعر التي رغم ظاهرها الإنساني، فهي تخلق تشويشا على الفهم الدقيق لأسئلة العدالة، بينما قد يكون من السهل تحقيق هذا الحياد من مجرد افتراض أن الأشخاص سيلزمون أنفسهم بأن تكون أحكامهم خاضعة لمبادئ يختارونها في إطار تداول منصف، مثلما هو حال نظرية العدالة كإنصاف، وهكذا يمكن الحفاظ في نفس الوقت على الخصوصية الشخصية، وعلى الكفاءة التحكيمية للمبادئ، إن أكبر خطأ وقعت فيه النفعية حسب رولز، هو اعتقادها أن الحياد هو الطابع اللاشخصي للحكم، impersonality for impartiality.

فرغم كل ما يحيط به الطرح النفعي الكلاسيكي نفسه من عبارات بالغة الإنسانية، فهو لا يستطيع فعلا أن يقنع المتعاقدين بضمانه لمثل هذه المشاعر، فمحبة الإنسانية، ومشاعر الخير والمعروف التي يطالب النفعيون باستعمالها كموجه للاختيار في حالات التداول حول تصورات العدالة، لا تجدي نفعا في توجيه الاختيار، لأنها بكل بساطة غير صالحة للحالات الصراعية. إن مثل هذا المطلب يقتضي من المراقب الحيادي، أن يتبدد إلى أجزاء متعددة بقدر ما يوجد هناك من أفراد، وهذا ما سيبث في المتعاقدين أحاسيس الغموض، والشعور باستحالة مثل هذه المهمة. ثم لأن هذه المشاعر تتعلق بمشاعر أخرى، وليس بموضوعات، فإنها بشكل ما تخطئ التركيز على مثار التعاقد وسؤال العدالة، فعوض أن ينصب اهتمامها على رغبات ما يدعوه رولز بالنظام الأول المتعلق بالخيرات الأولية مباشرة، فإنها تنشغل بنظام الرغبات الثاني المتعلق بما ينتج عن هذه الموضوعات من مشاعر؛ ومن هنا إذا كانت النفعية الكلاسيكية تشجع المشاعر الإيجابية التي نتجها مشاعر إيجابية أخرى لدى الغير، على شكل سعادة أو لذة أو إشباع، وإذا كانت هذه المشاعر تأتي نتيجة لوضعيات تسود فيها العدالة، فإن ذلك

103. Ibid., p. 165.

يفيد أن مبدأ المنفعة الكلاسيكي لا يفكر في العدالة إلا بعد حصولها، أما مسألة المشاعر الإيجابية فتظل دون أي قدرة تحكيمية، بمجرد الوجود في وضعية صراعية لغياب مبادئ واضحة على أساسها يتم التحكيم.

وهنا يتفوق مرة أخرى تصور العدالة، الذي يمارس تحكيما مباشرا على توزيع الخيرات الأولية، دون أن ينشغل بالنظام الثاني للرغبات، معوضا كل هذه المشاعر المرهفة بمفهوم واحد، يتصف بالصلابة والوضوح، وهو حس العدالة، بكل ما يتضمنه من مشاعر الالتزام إزاء مطالب العدالة البينة والصريحة، من خلال مبدأين مرجعيين يتكفلان بكل الوضعيات الصراعية، سواء على مستوى الحريات أو الامتيازات الاجتماعية.

إن تصور العدالة كإنصاف لا يتحول إلى تأسيس الفضائل والأحاسيس الأخلاقية إلا بعد أن يحسم في مسألة المبادئ الأساسية المتحكمة في البنية العميقة للمجتمع، وبالتالي فهو حينما يراهن على خلق نوع من الاندماج والتلاحم بين الناس، في إطار أحد أشكال محبة البشرية، وذلك في إطار الغايات القصوى لمجتمع العدالة، فإنه يفعل ذلك على أساس عقلاني واضح، يسعى إلى أن يجعل العدالة ذاتها تبدو هي الخير النهائي لجميع مكونات المجتمع، مما يعني أن تصور العدالة يضمن هذه الأحاسيس الراقية على أساس أكثر واقعية وعقلانية، ولذلك فهو تصور يلزم نفسه بقابلية التحقق الصريح على أرض الواقع، من خلال مؤسسات تجسد هذا التصور، وتختبر مدى قدرة مبادئه أن توجه مؤسسات تتعلق بأسئلة الحياة كما هي، وفي المجتمعات الفعلية وليس فقط على المستوى النظري. وهذا ما يمثل اللحظة الثانية في بناء نظرية العدالة أقصد، مؤسسات العدالة، بعد أن كان تركيزنا على البنية النظرية لمبادئ العدالة.

الفصل الرابع
مؤسَساتُ العدالةِ واستِعادة الذَّاكرة التَّدْرِيجِي

1. نحو تنزيل مبدأي العدالة على المستوى الواقعي الفعلي: من التدبر إلى التدبير

إن السؤال الذي سيكون على أطراف العقد أن يجيبوا عليه الآن، هو مسألة قابلية التحقق والإنجاز الفعلي، فبعد أن استطاع المتعاقدون أن يصلوا إلى توافق حول مبدأي العدالة كإنصاف، من حيث إنهما يمثلان التصور الوحيد الذي يمكنه إشباع الشروط الصورية للتداول، التي ألزموا بها أنفسهم لأجل ضمان الخلوص إلى نتيجة اختيار منصفة، على أساس قاعدة «ما ينجم على إجراء عادل لا بد وأن يكون هو أيضا كذلك»، كما أنها نتيجة لا تناقض الحساسية الأخلاقية العميقة لأطراف العقد، نظرا لاستحضار شرط التوازن الانعكاسي، الذي يُلزم النظرية أن تضع في اعتبارها مرجعية أخلاقية عامة، تحول دون تحول عقلانية الاختيار، إلى مجرد حساب مصالح محكوم فقط بالفعالية والمردودية.

بعد كل هذه الإجراءات الاحترازية في التفكير، عليهم الآن أن يواجهوا سؤال التدبير، من خلال التباحث حول أفضل السبل في التنزيل المؤسساتي لمضامين مبدأي العدالة على أرض الواقع، وفي سياق اجتماعي وتاريخي واقتصادي محدد. يمكن القول إن هذه اللحظة تمثل إلى حد ما التحدي الأمبريقي غير المثالي، للمكاسب النظرية لمشروع رولز في جانبه المثالي، كما أنها تعبر على شرط الارتداد إلى الأحكام المتروية الأولية بعد عملية التسويغ النظري، حسب مطلب التوازن الانعكاسي، ولذلك فإن رولز في هذه المرحلة من أطروحته، سيقدم قائمة من الواجبات والإلزامات الملموسة والفعلية، التي سيكون على مؤسسات العدالة أن تتكفل بتنظيمها وحمايتها.

لكن مطلب تنزيل تصور العدالة كإنصاف، ليس مجرد تطبيق آلي لمطالب العدالة، فمن الواضح أن السياق الفعلي للمجال السياسي هو دائما أكثر تعقيدا من السياق الصوري والنظري لفكرة العدالة، لذلك فإن الأسئلة التي سيكون علينا

أن نجيب عليها هي أكثر تشعبا من سابقتها، فالعدالة التي نقصدها في هذه اللحظة هي العدالة الاجتماعية والسياسية، لا بدلالتها النظرية كما في اللحظة السابقة، وإنما بملامحها ومضامينها الواقعية، التي لا بد وأن تستثير اختلافا وتوزعا للآراء حولها، مما سيستدعي سؤال الإجراءات الدستورية اللازم توفيرها لأجل التحكيم والبت في اختلافات الآراء السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمواطنين،و أخيرا ولأن هذه اللحظة لا يمكن التحكم فيها نظريا بشكل تام، فإن صورة العدالة المناسبة، ستكون هي العدالة الإجرائية غير الكاملة، التي كما رأينا سابقا تقوم على أساس تطبيق مبادئ عامة ومستقلة، لكنها غير مضمونة النتائج بشكل كامل، ومن هنا وجوب مواجهة أسئلة حدود إلزام هذه المؤسسات للإرادة الإنسانية، وبالتالي تحديد الوضعيات التي يمكن فيها أن نتحلل من الخضوع لالزامات الدولة التي تمثل سلطة المؤسسات التي من المفروض أن تسهر على اشتغال مؤسسات العدالة، لذلك يرى رولز أن هذه المرحلة عكس سابقتها، تقوم على افتراض علاقة خضوع جزئية وليست كاملة على النحو الذي تم افتراضه في لحظة الوضعية البدئية لأجل تبسيط سيرورة الاختيار، حيث كان السؤال المركزي ينصب على مدى عدالة تصور معين في مستواه النظري، بينما الآن علينا التفكير أيضا في إمكانية الظلم وما يقتضي ذلك من من سبل مواجهته والتمرد عليه.

2. الرفع التدريجي لحجاب الجهل: المتسلسلة الرباعية المراحل

لأجل مواجهة هذا التعقد، يعمل رولز على جعل عملية الخروج من الوضعية البدئية، والتخلص من حجاب الجهل، يتمان على مراحل انتقالية، وذلك لكي يكون بالإمكان أن نوفر شبكة من الإجراءات تمنحنا خطاطة واضحة لأجل مواجهة كل سؤال على حدة، السؤال الاجتماعي والاقتصادي، الذي سيطرح بشكل مباشر في المستوى التشريعي، والسؤال الدستوري الذي يمثل مرجعا ومعيارا لاختبار مدى توافق التشريعات والاختيارات السياسية والاقتصادية مع مبدأي العدالة، وأخيرا سؤال مشروعية السلطة ومقتضيات المواطنة من خلال نظرية العقود والالتزامات. وهذا ما يقتضي اعتماد إجراء ما يدعوه الدستور الأمريكي المتسلسلة الرباعية المراحل four-stage sequence.

سيتحول المتعاقدون في هذه المرحلة إلى وكلاء delegates توكل إليهم مهمة اختيار النظام السياسي والدستوري المناسب والمنسجم مع مقتضيات مبدأي العدالة، وفي ضوء ذلك تحديد السلط الدستورية للحكومة في توازن مع نظام عام من الحقوق

الأساسية، وهذا ما يستدعي منا في هذه اللحظة، رفعا جزئيا لحجاب الجهل، بحيث تكون عملية اصطفاء النظام المناسب قائمة على معطيات تظهر خصوصية المجتمع الذي يتم الآن التداول حول مؤسساته الدستورية والتشريعية والاقتصادية الخاصة. وهكذا سيسمح لهؤلاء الوكلاء اللحظة معرفة سياق الموارد الطبيعية، والثقافة السياسة السائدة، ومستوى النمو الاقتصادي، لكن مع الاستمرار في حجب معرفة وضعية الوكلاء داخل الرقعة الاجتماعية، وذلك على جميع الأصعدة، فالوكيل ما يزال في هذه الوضعية، يمارس دور الشخص التمثيلي، بالمعنى العقلاني والأخلاقي للكلمة، وليس دور السياسي في إطار التدافع حول المصالح، إنه يمثل المجتمع من حيث تشكله من كائنات عقلانية لها انتظارات تحمل نفس الصفة، وتسعى إلى حماية نصيبها من الخيرات الاولية، في الإطار المنصف الموجه بتصور العدالة كإنصاف، لذلك فرولز في هذه اللحظة يستعمل لغة مزدوجة، تدمج الفعالية مع الإنصاف والعدالة، معبرا بهذا المعجم الهجين على خصوصية هذه اللحظة التي تمثل عتبة تتأرجح بين شروط عامة ومنصفة، وبين مطالب جزئية وعملية « ينبغي عليهم ـ أي الوكلاء ـ أن يختاروا الدستور الأكثر عدلا والأكثر فعالية the most effective just، ذلك الذي يتوافق مع مبدأي العدالة، والذي حُسب calculated جيدا لكي يقود إلى تشريع عادل وفعال»[104].

يتضمن ذلك أن التداول في هذه اللحظة ليس حرا ومفتوحا أمام جميع الإمكانيات، إنه ليس مجلسا دستوريا يتخير بين جميع الاحتمالات المطروحة، وإنما هو تداول يتوفر على بوصلة واضحة ومشتركة بين جميع الأطراف، تتمثل في مبدأي العدالة، وهنا يلفت رولز نظَرَنا إلى وجوب الانتباه لوجود ثلاث واجهات للتداول على الأقل في المستوى المثالي: من جهة الدستور نفسه كسيرورة اختيار عادلة، تمنح للنشاط التشريعي قواعد عادلة في التداول واقتراح القوانين، مما يسمح بإصدار متون ومدونات قانونية منصفة، والتي ينبغي أن نميزها من حيث القيمة والدرجة عن البعد الدستوري للتشريع، ثم أخيرا مبدأي العدالة باعتبارهما معيارا مستقلا للحكم على عدالة القواعد والأسس الدستورية، وعلى المضمون القانوني للتشريعات، مما يعني أن المشرع يملك في هذه الحالة مرجعية دستورية واضحة، التي بدورها تتوفر على عمق معياري متوافق عليه، وهذا ما يجعل مهمة الوكلاء محدودة ودقيقة، وهي وضع خطاطة عامة تتداخل فيها هذه الواجهات الثلاث.

104. Ibid., P. 173.

3. الفرقُ بين الضَّمانات الدستوريَة للحريات وللعدالة الاجتماعية والاقتصادية

لذلك فلا مجال للاحتمالات في هذه اللحظة، فمن الواجب أن تنتهي جميع الاختيارات إلى ضمان التنزيل الكامل لمبدأ الحريات، الذي اتفق شركاء العقد على عدم قابليته للمساومة أو الاستثناءات، وعلى أوليته المعجمية، التي لا تسمح بأي خطوة إلا بعد الإشباع التام لمطلب المساواة في الحريات الأساسية التي تتضمن : حرية الاعتقاد والتفكير، الحريات الشخصية، والمساواة في الحقوق السياسية، وهذا ما يبدو متناسبا مع النظام الديمقراطي الدستوري، لكن ما يهم قبل كل شيء في اللحظة الدستورية الأولى، هو ضمان الحريات السابقة بشكل واضح وصريح، والعمل على انتقاء ما يناسب هذه المهمة من إجراءات. أما في الخطوة الثانية المتعلقة بالحكم حول عدالة أو ظلم قوانين معينة، فإن هذه المهمة تقتضي أن تتم من وجهة نظر مشرع تمثيلي، يستحضر في الآن ذاته معايير تصور العدالة والتوجيهات الدستورية، وهذا ما يستدعي، ذهابا وإيابا مستمرا لهذه القوانين، بين المجلس الدستوري المشروط بمبدأي العدالة، وبين المجلس التشريعي، إلى غاية بلوغ التوازن المطلوب.

وفي هذه اللحظة سيكون علينا مواجهة مطالب المبدأ الثاني، ذات الطبيعة الاقتصادية والاجتماعية، وهي مطالب بطبيعتها تثير النقاش والأخذ والرد، على خلاف الطبيعة الباتة للمبدإ الأول، على اعتبار أن النظريات الاقتصادية والاجتماعية، تظل خلافية في هذا الصدد، ومن هنا عوض أن نلزم القوانين المتعلقة بهذا الجانب،بأن تكون عادلة بشكل مجمع عليه، وهو ما يصعب تحقيقه، علينا عوضا عن ذلك أن نكتفي بالمطالبة بألا تكون المطالب التشريعية واضحة الظلم، أي أن يكون النقاش حولها ناتجا على نوع من الخلاف المعقول والمناسب لهذا المجال، وليس دفاعا على مشاريع قوانين صريحة الظلم؛ وذلك حتى تتم هذه المهمة في إطار من الواقعية، فما دام أن ملامح الظلم واضحة فيما يخص المساس بالحريات، فإن التشريعات ينبغي ألا تبدي أي داع للاختلاف حول هذا الجانب. لكن فيما يخص الجانب الاقتصادي والاجتماعي، ينبغي الاكتفاء بالتوجيه العام لمبدأ التفاوت، الذي يسمح بتجريب أنماط متعددة من أشكال التشريع والتوزيع، وذلك لأنه من الصعب إقفال باب النقاش والإصلاح في هذا المستوى.

للتمييز بين مطلب الحريات والمطالب الاقتصادية والاجتماعية، سوف يعتبر رولز أن النقاش المتعلق بالأولى سيتم في إطار المجلس الدستوري، وهكذا تعطى جميع الضمانات الدستورية لأولية الحريات وحرمتها النهائية، بينما يتم التداول حول المطالب

الثانية في المجلس التشريعي، الذي ينبغي أن يجعل كل اختيارات برامجه الاقتصادية والاجتماعية موجهة بمبدأ التفاوت، بحيث تصب جميعها، وبكيفية منصفة في مصلحة الفئات الأكثر حرمانا، مع تضمين البنية الأساسية للمؤسسات التراتب المتضمن بين مبدأ العدالة الأول والثاني، وهذا ما يتحقق من خلال رفع حجاب الجهل بشكل أكبر بالنسبة للمشرعين وتمكينهم من معرفة الصورة العامة للوضعية الطبقية، وكذلك معطيات أكثر تدقيقا حول الموارد والثروات.

بعد تحديد السيرورات العادلة في التداول، والإعلان الصريح على الحريات في المستوى الدستوري، وبعد التكفل بوضع تشريعات تحاول جميعها ان تخدم عدالة اجتماعية منصفة، نصل إلى المرحلة النهائية، المرتبطة بتفعيل الاختيارات الدستورية والتشريعية العامة، في إطار حياة الناس الاعتيادية، وذلك من خلال المواجهة القضائية عبر التشريعات مع الحالات الجزئية، وفق احترام قواعد ومعايير وقوانين العدالة، وهنا فقط يمكن أن نرفع حجاب الجهل بشكل كامل، ونمكن الجميع من معرفة وضعه داخل شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية العامة.

4. تحصينُ أولية الحريات: من الحرية الفكرة إلى الحرية المؤسسة

كما أسلفنا أعلاه إن من أكبر التحديات التي تواجهها هذه المرحلة، هي التحصين الجيد لمبدأ الحريات، على أساس أن هذه الأولية تمثل روح المجتمع العادل، فمجتمع لا يتوفق في حماية حريات مواطنيه، لا يمكنه أن يتوفق في تدبير أي مهمة اخرى. ويرى رولز أن النقاش حول الحريات داخل المجالس سواء الدستورية أو التشريعية ينبغي ألا يتوه في مجادلات حول التعريفات الفلسفية المتعددة للحرية، الذي يهم في هذه اللحظة هو قبل كل شيء الانطلاق من جوهرية هذا المطلب بالنسبة للجميع، فسواء تعلق الأمر بحرية القدامى أو حرية المحدثين حسب تعريف كونسطان constant [105]، ما يهم هو الاتفاق على تصور وظيفي وواضح حول الحرية، وهنا يكفي التركيز على ثلاثة مكونات، حرية الفاعلين، تدقيق ضوابط الحرية التي هم محررون منها، وما هم احرار في فعله أو عدمه، وبالتالي يكفي في هذه الحالة دون تعقيدات أخرى أن نعرف الفاعل الحر على الشكل التالي: " هذا الشخص (أو هؤلاء الأشخاص) حر أو ليس حرا،

105. تركز الحريات الأولى على حق المشاركة السياسية وتدبير الشأن العام، أما حرية المحدثين فتركز أكثر على ما ندعوه في الوقت الراهن بالحريات الشخصية.

إزاء ضابط محدد، أو مجموعة من الضوابط، في أن يفعل (أو لا يفعل) هذا الشيء أو ذاك [106]". ومن الواضح أن هذا التعريف يحيل إلى الدلالة العامة للشخص، فهو يمس الفرد الشخصي، كما الهيئات والجمعيات ذات الشخصية القانونية.

أما الضوابط والمحددات التي ينبغي استحضارها في هذه الحالة، فهي الضوابط الدستورية والشرعية، مما يجعل الحرية ليست مجرد شعار عام، وإنما بنية من المؤسسات التي تقنن نسقا من القواعد يحدد بوضوح الواجبات والحقوق، في انسجام نسقي. وهذا ما يلزم بتقييم ومقاربة الحريات الأساسية في مجموعها ونسقيتها "وذلك لأن قيمة حرية معينة تتعلق بالتعريف الذي نقدمه لحريات أخرى" [107]، ولذلك وجب الاحتياط لأن نسمح في كل التوليفات النسقية بين الحريات الأساسية، بأن يتحقق جوهر حرية معينة إذا ما كان لابد وأن تدخل هذه الحرية في نوع من التداخل والتدافع مع حرية أخرى، وهو ما يتم من خلال تحديد نظام أوليات لنسق الحريات هذا، فمثلا يكون من الأنسب الحد من حرية التعبير، للسماح بتحقيق محاكمة منصفة وعادلة، ففي هذه الحالة لا ينبغي تقييم الحد من الحرية من منظور واحد، وإنما من المنظور النسقي العام. إن هذا وحده سيكون كفيلا بتقييم أفعال وقرارات الحد من الحريات، ومعرفة ما إذا كان ذلك تنظيما أو تحجيما وإلغاء لها.

و بالتالي إن ضرورات تنظيم الحريات، لا يفيد خلق تفاوت في الحريات الأساسية، وإنما فقط في تمديد وتوسيع مجال هذه الحريات أو ضبطها في إطار احترام للنسق العام للحريات، الذي يعترف مبدئيا بأن نظام الحقوق العامة يقوم على أساس المساواة في الحريات، وبالتالي لا يسمح بالحد من الحرية إلا باسم الحرية، وفي إطار التنظيم الأفضل للمساواة في هذا الإطار. كما أن ذلك لا يمس في الأغلب سوى الحريات الجزئية التي يتحدد معناها أصلا من خلال التعريفات التي نضعها للحريات الأساسية.

هذا التمييز يقتضي تفرقة أخرى، تتمثل في الفصل بين مفهوم الحريات التي يملك الجميع منها ما يملكه الآخرون، وبين قيمة الحريات التي تفيد مدى قدرة الجميع في أن يحقق ويمارس حرياته على أشمل وجه، وهو الأمر الذي يحتاج على نحو ما إلى كفاءات وموارد تسمح بذلك، فمثلا إن حرية التعبير التي للجميع الحق في

106. *Ibid*., P. 177
this or that person (or persons)is free (or not free) from this or that constraint (or set of constraints) to do(or not to do) so and so.

107. P . 178.

الاستفادة منها، لا يستطيع الكل أن يمارسها بنفس الكفاءة، نظرا للحاجة إلى المعرفة والتعليم وأدوات التعبير وما إلى ذلك من الإمكانيات التي ينتمي توزيعها والبت فيها إلى المبدإ الثاني، ولذلك فإذا كان هناك مساواة في الحريات، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة لقيمة هذه الحريات.

هذا يفيد أن المجلس التشريعي سيدبر الحريات على أساس مختلف عن المسلك الذي سيتخذه المجلس الدستوري، فإذا كان هذا الأخير مطالبا بضمان إعلان كامل ولا مشروط للمساواة في الحريات الأساسية، فإن المجلس الثاني من المفروض أن يقارب قيمة الحريات من زاوية مبدإ التفاوت، حيث قد يسمح للبعض أن يستفيد من مدى أكبر للحريات الجزئية خصوصا، إذا كان ذلك سيسمح للطرف الذي لا يتوفر على الكفاءات المطلوبة، بأن يستفيد من نظام الحريات بشكل أكبر من الحالة التي يتم فيها منع هذا التفاوت. لنتصور مثلا أن تمديد وتوسيع حرية الحصول على المعلومة بالنسبة للجسم الصحافي، يعطي أفضلية وتفوقا للصحافي مقارنة بالآخرين، لكن ذلك سيعوض هذا التمييز من خلال ما ييسره الصحافي من معلومات، وما يمارسه من إخبار معمم على الجميع، مما يعني أن فكرة التعويض ها هنا لا تأخذ صورة استبدال الحريات الأساسية بعضها ببعض، وإنما بالأحرى تنظيمها وتدبيرها على المستوى النسقي العام، لكي تنتج مزيدا من الحريات على المستوى الخاص.

5. فِي تَبرير حرِّية الاعتقَاد

لتجاوز الطابع التجريدي للقواعد السابقة، يدعونا رولز إلى اختبار كفاءة مبدأي العدالة في تبرير وحماية حريات بعينها، ولنأخذ حرية الاعتقاد نموذجا. إن وكلاء المجلس الدستوري كما رأينا لا زالوا تحت مقتضيات حجاب الجهل، فهم يعرفون أنهم شخصيات أخلاقية ويمثلون أجيالا أخرى، جميعها ترى بأن لها مصالح شخصية تهمهم بشكل مباشر وصميم، وتتمثل في قناعاتهم الدينية والفلسفية والأخلاقية، لكنهم لا يعرفون ما هي هذه القناعات بالضبط، كما لا يعلمون وضعيتهم داخل المجتمع، هل يمثلون الأقلية أم الأغلبية، وعليهم في هذا السياق أن يقرروا وضعية حرية الاعتقاد في نسق الحريات العام.

من الواضح أنه في وضعية كهذه، لن يكون هناك محيد عن اختيار الاعتراف بهذه الحرية، لأنه لا يوجد أي أحد يمكن أن يغامر بوضعيته الروحية، وذلك بأن يختار تحت حجاب الجهل رفضه لحرية الاعتقاد، ثم بعد رفع هذا الحجاب يجد نفسه في وضعية

الأقلية، وخاضعا لنوع من الاضطهاد الديني والعقائدي، وبالتالي فلا مكان لفتح باب الافتراضات في هذا الصدد، لن يسمح أحد بأن يشرط حرية الاعتقاد بحساب المنافع والمصالح، بل إن الجميع سيسعى إلى أن يحصن هذه الحرية من خلال الاعتراف الكامل واللامشروط بمثل هذه الحرية.

لكن ينبغي أيضا أن نستحضر أن حرية الاعتقاد، هي إحدى مستتبعات مبدأ الحريات، الذي تم التوافق عليه في اللحظة البدئية، وبالتالي فهذه الحرية لا تبرر حسب منطق الاعتقاد ذاته، وإنما انطلاقا من مبدإ الحرية الذي يتضمن بشكل ما، أن الحرية الدينية لا يمكنها أن تكون مبررة إلا في إطار الحرية للجميع، أي حرية الاعتقاد بغض النظر على ما هو هذا الاعتقاد، وبالتالي الحرية الدينية والفلسفية الشاملة لجميع المعتقدات والمذاهب، وهو ما يعني أن المتدين أو المتمذهب بهذا الاعتقاد أو ذاك، وهو يتمتع بمثل هذه الحرية المكفولة دستوريا، عليه أن يستحضر ولاءه نحو مبدإ الحريات، ويمنحه الأولية عن ولائه تجاه عقيدته، فلا يمكنه بمنطق سليم أن يستفيد هو من حرية الاعتقاد، ثم على أساس هذه العقيدة يسعى إلى قهر واضطهاد عقائد الآخرين، إنه في هذه الحالة سيكون شبيها بالمتملص free rider، أو المتهرب الضريبي، الذي يلزم الآخرين بما لا يلزم به نفسه، فيستفيد من تنازلات الآخرين، فيما لا يقدم هو نفسه أي امتيازات لهم.

دعامة أخرى تنضاف لمبدأ الحريات للجميع، الذي هو أساس كفالة حرية الاعتقاد، وهو العدالة بين الأجيال، فاختيار الوكلاء لتحصين وضمان مثل هذه الحريات، يجعل الآباء التمثيليين في لحظة الاختيار هذه يضمنون الحرمة الروحية لنسلهم، وهذا ما لا يمكن لأبنائهم الذين لم يولدوا بعد الاحتجاج عليه، لأنه يمثل مصلحة عقلانية واضحة، وخيرا أوليا أولى بالوكلاء أن يحموه ويحافظوا عليه، كما أنه يضمن استمرارية روحية بين الأجيال، وبالتالي فمقبولية اختيار حرية الاعتقاد، تتجاوز الأجيال المتكاينة لكي تصل إلى الأجيال المتلاحقة.

إن إشاعة مبدأ الحريات ودعم حرية الاعتقاد والتفكير، يقتضى من الجميع اختيار نظام سياسي يلزم نفسه بحماية حرية أعضائه، وتنظيمها بما يتناسب مع ترسيخ هذه الحريات، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال دولة غير مذهبية؛ أي أن التكفل بالشأن الديني ينبغي ألا يكون من مهمة الدولة، فهذه الأخيرة يكمن دورها في حماية حرية الاعتقاد بملامحها العامة، وهو ما يشتمل على ضمان ألا يمثل الإعتقاد في

هـذا الديـن أو ذاك، أو عـدم الاعتقـاد نهائيـا، أي امتيـاز أو إعاقـة بالنسـبة للشـخص داخـل المجتمـع، ولذلـك فـإن أمـور الاعتقـاد في حـدود أنهـا تمثـل بعـدا روحانيـا للأشـخاص، لا تدخـل تحـت طائلـة السـلطة السياسـية أو القانونيـة للدولـة، بـل تتكفـل بـه جمعيـات حسـب أنمـاط تنظيميـة داخليـة خاصـة، يصـح أن يتبناهـا أي شـخص عـن طواعيـة، شريطـة ألا تكـون جمعيـات مغلقـة، وأن تحـترم مبـدأي تصـور العدالـة، مـن خـلال هـذا النظـام، وهـذا مـا يلزمهـا بجعـل الانتـماء إليهـا يخضـع لمبـدأ الحريـة، حيـث يظـل مفتوحـا أمـام الملـكات العقلانيـة للاختيـار والنقـد، مـما يسـمح لأعضـاء هـذه الجمعيـات أن يغـيروا بشـكل حـر انتماءهـم بمـا يتناسـب مـع قناعاتهـم، فحريـة الانتـماء تقتـضي بالـضرورة حريـة عـدم الانتـماء، لذلـك فالدولـة ينبغـي أن تسـهر عـلى احـترام حـق اللجـوء في دلالتـه العقائديـة، فـلا مـكان لتجريـم الـردة apostasy، أو إلـزام النـاس بمـا يشـوش عـلى طبيعتهـم الحـرة.

و هكـذا لا يحـق تدخـل الدولـة في الشـأن الدينـي إلا بمنطـق غـير دينـي أو مذهبـي، فمهمـة الدولـة في هـذا الإطـار هـي حمايـة الأمـن الروحـي لمواطنيهـا، لا إلزامهـم بهـذا الاختيـار أو ذاك، إنمـا بمـا يدخـل في اختصاصهـا مـن سـلطة تدبـير الشـأن العـام، أي بتوفـير أجـواء الحريـات مـن خـلال تحقيـق الأمـن العـام. والفـرق بـين الأمـن الروحـي والأمـن العـام، هـو أن الأول يـبرر بحجـج عقائديـة مداهـا محصـور في الفئـة التـي تتشـارك في عقائـد معينـة، بينـما يـبرر الأمـن العـام انطلاقـا مـن مبـادئ للعدالـة يوافـق عليهـا الجميـع، مـما يعنـي أن قوتهـا الالزاميـة والاقناعيـة أكـثر اتسـاعا وشـمولية. ولذلـك فالدولـة ليسـت محايـدة بشـكل تـام تجـاه الشـأن الدينـي، فهـي ليسـت علمانيـة بالمعنـى القـوي للكلمـة، بـل يحـق لهـا أن تتدخـل لتدبـير حـدود العقائـد الدينيـة والفلسـفية، كلـما بـدا ذلـك يمثـل خطـرا واضحـا وصريحـا عـلى نسـق الحريـات العـام داخـل المجتمـع، لكـن هـذا الخطـر ينبغـي أن يـبرر مـن خـلال معـارف مقبولـة مـن الجميـع، وليـس عـبر حساسـيات او قناعـات خاصـة، لأن ذلـك سـيعتبر مساسـا بمبـدأ الحريـة، بفعـل تمييـز نمـط مـن التفكـير عـن آخـر، ودفـع تبرير تدابـير الحـد مـن حريـة للاعتقـاد عـلى أسـس فلسـفية خاصـة، ومـن وجـوب التـزام الـوكلاء في تبريرهـم للمخاطـر انطلاقـا مـن المعرفـة العامـة المتداولـة بـين الجميـع. " ينبغـي عـلى الجمعيـة التأسيسـية أن تختـار دسـتورا يضمـن حريـة للاعتقـاد متسـاوية بالنسـبة للجميـع، منظمـة فقـط مـن خـلال أشـكال اسـتدلالية مقبولـة لـدى الجميـع. إن الحريـة لا تـدار ولا تدبـر إلا مـن خـلال الـشروط الضروريـة للحريـات"[108].

108. *Ibid.*, P. 189.

6. إشْكَالِية التَّسَامح معَ غَيرِ المتَسَامحين

وهنا تستثار مسألة التسامح مع غير المتسامحين، فكيف ينبغي التصرف إذا ما انتهت الاستفادة من مبدأ الحرية المتساوية للجميع، وحرية الاعتقاد، إلى ظهور جماعات تتكئ على أسس الحرية التي يوفرها المجتمع العادل لكي تنقلب على هذه الأسس، مثلا برفض حرية التعبير وحرية الاعتقاد وغير ذلك من الحريات المكفولة دستوريا، في هذه الحالة يرى رولز أن وجهة نظر المتعصب بمنطقها الداخلي لا تحميه هو نفسه من عدم التسامح، إذ لا يحق لأي جمعية أو جماعة ترفض التسامح، أن تحتج على الآخرين لأنهم لم يكونوا متسامحين معها، فالاحتجاج لا يصح إلا على الإخلال بالمبادئ المشتركة بين الأطراف المتنازعة، ولأن هذه الجماعات لا تعترف بالتسامح فلا يصح لها أن تحتج على الإخلال بهذا المبدإ من طرف الآخرين.

لكن كيف ينبغي النظر إلى المسألة من وجهة نظر أولائك الذين يقبلون بهذا المبدأ؟ في هذه الحالة يرى رولز أن الشروط العامة للوضعية البدئية لا تسمح بأن يتبنى الوكلاء تأويلا واحدا للحقيقة الدينية، لأن مثل هذا الأمر هو الذي يجعل الجماعات تسقط في اللاتسامح الديني، ولذلك فإن الاختيار العام يتجه إلى السماح للجميع بتأويل هذه الحقائق بما يناسب حريته في التفكير والتعبير، ولأن الوضعية البدئية لا تحول دون أعضائها وحماية أنفسهم، فهذا يفيد أن التدخل للحد من حرية اللامتسامحين، لا يكون مبررا إلا في تلك الحالة التي يمثل فيها هؤلاء خطرا فعليا على استقرار المجتمع، وبالتالي فإن الحد من حريات هؤلاء الأعضاء ينبغي ألا يقوم على أساس انتقامي، إنها ليست مواجهة لمنطق المتطرف وغير المتسامح بمنطق شبيه، بل ينبغي تأطير ذلك بقواعد دستورية، تجعل كل هذه الإجراء الحمائية تصب لمصلحة مبدأ المساواة في الحرية للجميع، مما يوجب أن تكون الإجراءات التي ينبغي أن تتخذ تجاه هذه الفئة، تدفع قبل كل شيء نحو جعلهم يستشعرون قيمة الضمانات الدستورية لحماية الحرية، فبقدر ما يشعر هؤلاء بقيمة هذه الضمانات بقدر ما سينخرطون للدفاع عنها من حيث إنها تمثل مصلحتهم أيضا، وهنا يمكن التعويل بشكل ما على القوانين السيكولوجية والتربوية التي يملكها مبدأ التسامح وكل القواعد الدستورية المرتبطة به.

لكن لأن مفعول هذه القوانين يحتاج إلى وقت لأجل إعمال مفعوله، فإن التعامل مع الجماعات المتعصبة إذا ما أصبحت قوة تهدد مؤسسات العدالة ومبدأ الحرية، يمكنه أن يتم بحد واضح ومبرر لحرية هؤلاء، ولكن ليس من حيث إن ذلك هو تضحية بحرية

البعض لأجل تأويج حرية البعض الآخر، وإنما بالأحرى لأجل حماية مبدأ الحرية العام الذي يمثل مصلحة هذه الفئة نفسها، إذا ما احترمت طبيعتها العقلانية، فالإجراءات الدستورية والتشريعية التي ينبغي اتخاذها ينبغي أن تتم بهذه الروح التعاونية، فأحيانا يحتاج المتعصب للمساعدة، بحيث يمنع من أن يدمر نفسه في نفس اللحظة التي يتم منعه من تدمير الآخرين.

ولهذا السبب فإن كل الاجراءات المتخذة ضد اللامتسامحين لا تعبر في الواقع على دوافع غريبة عن منطق العدالة المنصفة، والحريات الأساسية، فباسم إجراءات من هذا القبيل يستفيد المتطرف من شروط المحاكمة العادلة، وهو ما يمكن أن يجعله يحرم منها لو أننا جعلنا طريقته الخاصة في النظر إلى الأشياء هي التي تنتصر. خلاصة القول إن اللاتسامح يمثل خطرا ينبغي مواجهته لحماية الحريات، ولكن من خلال الأنماط المعقولة والمشروعة والمنسجمة مع مقتضيات مبدأي العدالة. لا يدعو رولز إلى اللاتسامح مع اللامتسامحين، وإنما تدبير اللاتسامح بما يتناسب مع روح التسامح وتصور العدالة المنصفة.

7. فِي ضَمَانِ مَبدإ المشَارَكَة والمشَارَكَة السِّيَاسِيَة الْعَادِلَة

إن الاعتراف بحرية الاعتقاد والتفكير، والذي يقوم على تأكيد أولية الحرية من خلال إجراءات دستورية، تجعل جميع أعضاء المجتمع قادرين على الإدلاء بآرائهم وتصوراتهم في إطار الممارسة السياسية، على أساس أن الدولة لا تتبنى تصورا دينيا بعينه، ولا مذهبا فلسفيا يمثل الحقيقة النهائية، مما لا يجعل أي أحد في وضعية إقصاء أو ازدراء على أساس قناعاته، وإنما الكل يستحق أن يجد له ممثلا في المجلسين الدستوري والتشريعي، وهذا ما يدعوه رولز بمبدأ المشاركة The principle of participation [109]، الذي يؤشر على نوع من التكافؤ القيمي بين التأويلات المختلفة لمشاريع الحياة الخيرة بدلالاتها الخاصة.

يتضمن ذلك أن التدافع السياسي القائم على احترام مبدأ المشاركة، يقتضي أن تكون الممارسة السياسية، والاختيارات الدستورية، نوعا من الدفاع على تصورات خاصة بالخير في ظل قواعد منصفة، وتوجهات تشريعية، تسعى جميعها إلى إشاعة الحرية أقصى ما يمكن، فالأحزاب السياسية حسب هذا المنطق، لن تكون مجرد مقاولات سياسية، تراهن على

109. *Ibid.*, P. 195.

تـوازن قـوى المصالـح، بغـرض الوصـول إلى ولايـة حكـم معينـة، بـل ينبغـي أن تعـبر فعـلا عـن تصـور عـام للخـير لـدى فئـة معينـة داخـل المجتمـع، مـع الاعـتراف بوجـوب اسـتمرار التعـدد في هـذه التصـورات، وعـدم ازدراء أي تصـور بشـكل مبـدئي ورسـمي، تحقيـق هـذه الـشروط سـيجعل الممارسـة السياسـية تمثـل جميـع المكونـات الثقافيـة والدينيـة داخـل المجتمـع، كـما أن ذلـك يقتـضي إخضـاع هـذه الممارسـة إلى مسـتلزمات مبـدإ الحريـات، مـما سـيجعل المشـاركة السياسـية، تتـم في ظـل اعـتراف بحريـة التعبـير، وحريـة التجمـع، وحريـة تشـكيل الجمعيـات والأحـزاب السياسـية، كتعبـير عـلى انفتـاح المجتمـع أمـام جميـع الحساسـيات.

وهــذا مــا يســمح بالضــمان الدســتوري والتشريعــي، لإمكانيــة فتــح بــاب الاستشــارة، والاسـتفتاء، واسـتطلاعات الـرأي الممثلـة للجسـم الاجتماعـي في مجموعـه، وتجسـد الانتخابـات في هــذه الحالــة، لحظــة أساســية لتأكيــد مبــدإ المشــاركة العــادل في الممارســة السياســية، وهــي العمليــة التــي ســيكون عــلى المجلــس الدســتوري أن يؤطرهــا بمجموعــة مــن المبــادئ عــلى رأســها : مبــدأ صــوت لــكل ناخــب one elector one vote التــي تفيــد أن القيمــة الانتخابيـة لأطـراف الاسـتحقاقات متسـاوية، مـما يمثـل ترجمـة حقيقيـة لـروح المبـدإ الأول، كـما أن هـذه القاعـدة ينبغـي أن تعمـم عـلى الأجسـام التمثيليـة في المجالـس، بحيـث يكـون هنـاك تناسـب بـين الأطـراف الممثلـة وبـين الكتـل الناخبـة التـي تعـبر عنهـا هـذه الأطـراف، وهـذا مـا ينبغـي أن يتحقـق مـن خـلال إجـراءات دسـتورية وتشريعيـة واضحـة، تـبرر قوانينهـا الانتخابيـة مـن منظـور مبـدأ المشـاركة بـكل مـا يتضمنـه مـن اختيـارات متعلقـة بالحريـات وبالمسـاواة والتكافـؤ. كـما أن ذلـك يسـتدعي مبـدءا ثانيـا يتعلـق بالاحتياطـات الدسـتورية لقضيـة تحديـد المقاطعـات الانتخابيـة districts، لأن عمليـة توزيـع هـذه المناطـق يمكنهـا أن تفـرغ عمليـة المشـاركة مـن قيمتهـا ومعناهـا، ولذلـك إن هـذه العمليـة ينبغـي أن تتـم مـن منظـور الوضعيـة البدئيـة، حيـث لا يملـك الـوكلاء أي معطيـات محـددة عـلى حجـم كتلهـم الناخبـة، وبالتـالي فـإن مبـدأ المشـاركة يسـتبعد في نفـس الوقـت فكـرة المقـاول السـياسي وفكـرة المهنـدس الانتخـابي، إن التفكـير في قضايـا المشـاركة مـن المنظـور العـام لمقتضيـات حجـاب الجهـل، يحـول دون تمكـن هذيـن الكائنـين مـن توجيـه الممارسـة السياسـية، ويسـمح بوضـع أسـس دسـتورية وتشريعيـة ضامنـة للممارسـة السياسـية العادلـة.

وهـذا مـا يجعـل هـذه الأخـيرة فعـلا عميقـا، يمكنـه أن يحـدث أثـرا حقيقيـا في المشـهد السـياسي العـام، إن حريـة الإنتـماء إلى أحـزاب سياسـية، المصاحبـة بحـق بلـوغ المناصـب العامـة المفتوحـة في وجـه الجميـع، يجعـل الحريـات السياسـية، تمثـل فرصـة حقيقيـة أمـام

أعضاء المجتمع ليستشعروا قيمتهم وكرامتهم، ويحول العمل السياسي إلى إمكانية فعلية لتحقيق الذات، والمشاركة الفعالة في تدبير الشأن العام، مما يعطي دلالة قوية لفكرة التعاون الاجتماعي المنصف، المتضمن في تصور العدالة كإنصاف، وذلك عوض أن يبقى مجرد ممارسات طقوسية ومناسباتية، لا يثق فيها المواطنون كوسيلة فعلية للتغيير.

إن أهمية هذا المبدأ يجعل الممارسة السياسية تنافسا معقولا ومنصفا حول السلط، فغاية الفعل والمشاركة السياسية ليست السلطة في ذاتها، ولكن الشكل العادل للسلطة الذي يقوم على مبدأ قبول المشاركة والتداول، وهو ما يعبر عليه مبدأ حكم الأغلبية الخاضعة للمراقبة الدستورية، على أحسن وجه، وذلك لأنه مبدأ يمنع جعل السلط في يد أقلية ترغم وتلزم الأغلبية بإرادتها، لكن نظرا لقيامه على أسس دستورية تمتح مبرراتها من مبدأي العدالة كإنصاف، فهو أيضا يحمي الأقلية من التلاشي الكامل أمام أغلبية مطلقة الصلاحية، ولذلك فهو يحمي حق وجود معارضة عادلة أيضا، وهذا ما يعطي للمارسة السياسية انسجاما وتوازنا يليق بالمجتمعات التعاونية المنصفة، كما أن ذلك يعفي جزءا كبيرا من المجتمع من المشاركة السياسية المباشرة، على أساس أن المجال السياسي حينما يكون مؤطرا بقواعد دستورية منصفة، وبتشريعات قانونية عادلة، وتكون التمثيليات السياسية تعبر على مصالح أخلاقية متعددة، فإن عدم المشاركة السياسية العضوية لن يمثل مخاطرة حقيقية بالنسبة للمعرضين عن ذلك، والمنشغلين أكثر بحرياتهم الشخصية، لنقل إن الإحساس بالأمان السياسي لا يجعل المجتمع في حالة تعبئة سياسية مستمرة، وهذا ما يترجم إحدى ملامح المجتمعات الديمقراطية الدستورية.

8. دَلَالَاتُ وَقَوَاعِد سلطة القَانون فِي المجتَمع الْعَادل

إن الثقة التي ينبغي أن تسود في مجتمع العدالة، هي نوع من الاستجابة النفسية والأخلاقية لفكرة سلطة القانون rule of law، التي تحقق ضمان تطبيق القواعد العمومية بشكل منتظم وحيادي على الجميع دون تمييز اعتباطي. لابد إذن من إقامة المؤسسات الدستورية والتشريعية على أساس تأويل لهذه السلطة من حيث هي حامية ومرسخة للحريات، بحيث يتم التركيز في دلالات السلطة القانونية على معنى الانتظام المنصف للقوانين، الذي على أساسه يمكن خلق مناخ من الثقة والحريات،

يمنح للعدالة إيقاعها الواضح والبين بالنسبة للجميع، فيجعل منها ما يمكن دعوته مع رولز «العدالة كانتظام» justice as regularity [110].

إن سلطة القانون بهذا المعنى لا تؤخذ من حيث هي تسيد متسلط لمؤسسات العدالة، بل هي الوسيلة الأكثر عقلانية وإنصافا في تأمين التواصل السلس والواضح بين أعضاء المجتمع وبين سلطة الدولة، في أفق التنظيم القانوني للتعاون الاجتماعي، من خلال نسق من القواعد والقوانين العادلة. إن انتظام العدالة هو قبل كل شيء محاولة لتأطير انتظارات وتظلمات المواطنين من حيث إنهم كائنات عقلانية، بحيث تكون قائمة على أسس واضحة وسليمة، ولذلك فالمطلوب من القوانين أن تشكل نسقا منتظما وليس مجرد مجاميع تشريعية.

لذلك فإن الأنساق التشريعية التي ينبغي أن تنجم عن المجلسين، مطالبة بأن تخضع لمجموعة من المبادئ والقواعد التي تضفي عليها هذه المعقولية، التي تسمح بتأويل سليم لها. ومن ضمن القواعد التوجيهية لبناء أنساق القوانين نجد قاعدة : « الوجوب يتضمن الاستطاعة » ought implies can التي تقتضي أن مطالب القوانين ينبغي أن تضع في اعتبارها المقدرة الإنسانية الاعتيادية، ومن هنا لا يصح حسب روح العدالة كانتظام، تشريع قوانين تعجيزية تتطلع لنوع من الامتحان الكمالي للناس، وإنما الغرض المنصف الوحيد في هذا الإطار هو إيجاد مطالب تناسب القدرات، وليس الرهان على خلق قدرات لكي تناسب المطالب القانونية.

إن روح القوانين التشريعية ينبغي حسب هذا المنطق أن تكون خاضعة لحسن نية وقصد المشرع والقاضي، التي تجعل عملية الخضوع للقوانين والأحكام تعبر عن قبول معقول من طرف المواطنين للانتظام في ما يبدو أفضل مسلك لتدبير الخلافات والانتظارات،وهذا مثلا ما يجعل العجز على التنفيذ هو على الأقل ظرفا تخفيفيا في النظام القانوني العام.

القاعدة التوجيهية الثانية تستدعي التعامل مع الحالات المتشابهة على نفس الشاكلة، وتعتبر هذه القاعدة أساس كل إمكانية انتظام القوانين، كما أنها تعبر على نوع من التحديد المعقول لسلطة القاضي، لأنه في كل مرة يعمل فيها على تميز حالة في مستوى الحكم، سيكون عليه أن يبرر هذا التمييز من خلال إظهار عدم تشابهها مع

110. *Ibid.*,P. 207.

الحالات الأخرى. مما يجنب الحكم أن يكون اعتباطيا، على الخصوص حينما تتراكم أحكام القضايا المتشابهة، فحينئذ تصبح هذه النماذج معالم لخلق انتظام واضح داخل الممارسة القانونية عامة والقضائية خاصة.

القاعدة الثالثة تقوم على الفكرة التشريعية الشهيرة « لا جرم إلا بنص قانون» «nulla crimen sine lege » وذلك يقتضي من القوانين أن تكون معلنة وواضحة وصريحة، وأن تتصف بالعمومية سواء في صياغتها أو مقاصدها، فلا يصح حسب هذه القاعدة أن نجعل القوانين مخصوصة للانتقام من حالات خاصة، لأن ذلك سيجعل عملية تأويل القانون غير حاسمة في فهم مرادها التشريعي. إن الصياغة الواضحة والمستقرة للقوانين، هي ما يسمح بجعلها نسقا فعالا في تنظيم الانتظارات، ولذلك فإن التغيير الاعتباطي والمزاجي للقوانين، على النحو الذي يمكن تسجيله في الأنظمة الطغيانية، لا يتناسب مع نسقية القوانين المطلوبة في مجتمع العدالة كانتظام.

بالإضافة إلى هذه القواعد العامة، يمكن استحضار القواعد المسطرية لضبط المحاكمات العادلة، والقواعد المنظمة للتحري والإثبات والشهود وغير ذلك من المبادئ التي تسمح لسلطة القانون أن تتخذ شكلا عادلا ومعقولا، فبقدر ما سيعمل المشرعون على إلزام اختياراتهم التشريعية، بمطلب النسقية، بقدر ما ستكون مؤسسات العدالة مستقرة ومرغوبا فيها من طرف كل أعضاء المجتمع، بينما يمثل الاعتباط والاختلاط التشريعي نسفا حقيقيا للقوة المرجعية والتوجيهية لهذه المؤسسات.

كما أن ذلك يعتبر خطرا على الحريات، على أساس أن كل اضطراب في وضوح القوانين، يعتبر في نفس الوقت وسيلة لجعل حدود الحرية غير واضحة، مما يسمح بوجود إمكاني للحد من الحريات بطريقة غير متوقعة على أساس عقلاني وعادل، ولذلك فإن النسقية القانونية تكتسي أهمية مصيرية بالنسبة لنظام الحريات ككل، مما يجعل من المهم تدقيق كل الأفعال التشريعية على حدود الحريات، بحيث نعمل على أن يصبح ذلك منتظما حسب قواعد واضحة ومفهومة ومقبولة من طرف الجميع.

يبدو من خلال كل ما سبق، أن تنزيل تصور العدالة كإنصاف، يصب في اتجاه الاختيارات المتناسبة مع ما لدينا من حدوس أخلاقية حول الحريات، كما انه يتوافق بشكل واضح مع مقررات النظام الديمقراطي الدستوري، في تدبيره للحياة السياسية والتشريعية. لذلك إن هذا التصور يمثل سندا استدلاليا متينا، لما يصبو أن يحققه أي مجتمع عادل من ضمانات للحرية، من خلال منطق سلس لا يبرر اختياراته بحدة

ومعاندة، وإنما من خلال أفضل المسالك التوافقية، التي تدفع جميع الأطراف إلى قبول ما انتهى إليه اختيار قام على مثل هذا التصور. ولقد رأينا كيف أن رولز آستطاع أن يبرر حرية الاعتقاد، في إطار مبدإ الحرية المتساوية للجميع، وذلك من منظور يناسب الجميع سواء كانوا متدينين أو غير المتدينين، وذلك لأن « مبدأي العدالة يسطران ـ يقول رولز ـ طريقا وسطا بين الدوغمائية وبين التسامح» [111].

9. في تَدبيرِ أوليَّة الحرية وتَنظيمِهَا

إن هذا المسلك الوسطي بين الريبية المطلقة تجاه التصورات الأخلاقية، والتي يتم الاحتيال لها بنوع من التسامح القائم على نوع من اللائيكية التي لا تبالي بالموضوع الديني، وبين الوثوقية الضيقة التي تحاول أن تختزل كل الجهاز التبريري للمجتمع إلى منطق مذهبي محدد وضيق حتى وإن برر بعض الحريات، هذا المسلك البسيط هو ما يسمح للمجلس الدستوري والتشريعي أن يُسَوغ تعميم الحريات من مقدمات بسيطة تكمن في تصور العدالة المتوافق عليه في سياق منصف للتداول.

لكن مع ذلك ينبغي الاعتراف حسب رولز، بأن توزيع الحريات على المستوى الواقعي يحتاج بالضرورة إلى تحديد بعضها وتحجيم البعض الآخر، وهو ما يمثل الجانب الصعب في فكرة أولوية الحرية،التي قد تفيد دلالات متعددة داخل تصور العدالة كإنصاف، فهي قد تعني أولية المبدأ الأول عن الثاني، أو أسبقية العدالة عن الخير، كما قد يقصد بها أولية تكافؤ الفرص المنصف على مبدأ التفاوت، وهذا ما يقتضي مزيدا من التدقيق.

يعتبر رولز أن الشرط المركزي للبت في أي عملية حد من الحرية يتمثل في قاعدة: «لا تُحَد الحرية إلا باسم الحرية» فسواء تم تحجيم الحرية والحد منها بشكل متكافئ بين الجميع، بحيث حوفظ على مبدأ نفس الحرية للجميع، أو انتهى الاختيار إلى حصر مدى حرية البعض وتمديد حرية البعض الآخر، يلزم في كل الحالات أن ننتهي إلى وضعية يستفيد فيها الطرف الذي خضع لتحجيم حريته، بما يعوضه عنها حينما ينظر إلى المسألة من زاوية نسق الحريات ككل، كما لا ينبغي تعويض الحرية بغير الحرية.

لكن متى يتوجب على المجلسين أن يحدا من الحرية؟ وهل من الضروري أن تتضمن الاختيارات الدستورية والتشريعية قوانين وقواعد تمارس هذا التحديد تعلقا

111. Ibid., P. 213.

بالحريات؟ رغم أن رولز يدافع على أن الأصل في الحرية هو الحرمة، وبالتالي إن كل الإجراءات ينبغي أن تصب في اتجاه تقويتها وحمايتها، إلا أن هناك حالتين يستدعيان التدخل للمساس بمدى الحرية وقيمتها، أولا بسبب عوامل طبيعية، مثل المرض، أو فقدان القدرات العقلية، أو المرحلة العمرية التي لم تنضج فيها الكفاءة الذهنية بالشكل الكافي؛ فمثلا لا يمكن بحال أن يبرر مجتمع العدالة ترك الأطفال يقررون لأنفسهم فيما يخص اختيارات مصيرية بالنسبة لحياتهم، ما دامت الحريات في منتهى الأمر هي امتياز الكفاءة العقلانية، فبدون هذه الأخيرة ستتحول الحرية إلى خطر ينبغي التصرف لأجل التخلص من عواقبه الوخيمة، وهذا في الواقع ما يبرر النظر إلى الأطراف التمثيلية في الوضعية البدئية، من حيث إنهم يمثلون سلالتهم باعتبارهم آباء يدافعون على مصلحة أبنائهم. إن الذي يسوغ مثل هذا التصور، ليس الوصاية على الأبناء ومصادرة حرياتهم في الاختيار، بل إن ذلك ينتج على احتياط عام يتخذه الجميع تجاه ما يمكن دعوته بخطر الانحطاط نحو اللاعقلانية، فجميع الأطراف لأنها تعتبر أن مشاريع حياتها ودفاعها عن مصالحها قائم على الكفاءة العقلانية، فهم يعتبرون أن فقدانهم بسبب أو بآخر لهذه الكفاءة يمكنه أن يجرهم إلى اختيارات تهدد مصالحهم الحيوية، مما يجعلهم يوافقون مبدئيا على عدالة وحصافة التكفل بهم من طرف الآخرين، والتحدث باسمهم لمنعهم من الوقوع في ذلك الخطر، وبالتالي فإن الآباء وهم يحدون من حريات أبنائهم ويتحدثون باسمهم، فهم يلزمون أنفسهم بنفس الحد إذا ما انهارت كفاءتهم العقلانية، ثم إن هذا الحد مشروط بمرحلة عمرية عابرة، ولذلك فالأمر ليس منعا من الحرية، بقدر ما هو تحضير وإعداد لها، خصوصا إذا ما استحضرنا حق التعليم الذي يكفله المبدأ الثاني لهذا الجزء من المجتمع، كل ذلك يجعل مثل هذا الحد من الحرية مقبولا ومنصفا.

أما الحالة الثانية فتتمثل في وضعية مواجهة الظلم، إننا في هذه الحالة أيضا نكون مضطرين إلى التدخل من خلال إجراءات خاصة للحد من الحرية، إلا أننا ملزمون بأن نقيم معيار تحديدنا للظلم على أساس مبدأي العدالة، اللذان تم بلوغهما في إطار وضعية مثالية تفترض خضوعا كاملا من طرف المواطنين، وهذا يعني في حدود معينة، أن قائمة المظالم ليست نهائية بل هي نتيجة لتأويل هذين المبدأين، لذلك يدعو رولز إلى التدرج في عملية تصفية الظلم، وعدم الخلط بين ما هو مثالي وما هو غير مثالي. وهذا ما يمكن تحقيقه من خلال محاولة إصلاح المؤسسات القائمة على أساس إعادة تأهيلها من منظور تصور العدالة، وذلك عوض اجتثاثها بكيفية جذرية. إن المجلس الدستوري

والمجلس التشريعي مدعوان في هذا الإطار إلى التخطيط لتعديلات وإصلاحات الوضع القائم على أساس المبادئ السابقة الذكر، والقواعد المرتبطة بها. ولن يكون أي إجراء مبررا إلا في تلك الحالة التي تنتصر فيها الحرية في نهاية المطاف، ويقدم رولز مثالا متطرفا إلى حد ما، حيث يدعونا إلى أن نتصور أننا في سياق نكون فيه تجاه الاختيار ما بين العبودية والسُّخرة، وبين طقس قتل الأسرى، ففي هذه الحالة إذا ما اختار الوكلاء الدستوريون قبولا مرحليا للعبودية، وذلك دون منحها طابعا مؤسسيا نهائيا، فإن مثل هذا الاختيار يمكنه أن يمثل مقدمة مقبولة، لبلوغ وضعية نهائية، حيث يتم التخلص النهائي من الاستعباد كوسيلة للتعامل مع الأسرى.

وهكذا يمكن القول إن البعد العام والمجرد والمثالي لتصور العدالة، يمثل فرصة أفضل للتشريع والاختيارات الدستورية، لأنه لا يجعل المشرعين أمام اختيارات حادة، كما أنه يسمح للزمن والتربية أن يفعلا مفعولهما داخل المجتمع، بحيث يخدم الجميع مشروعا متدرجا يجعل الظلم يتحول إلى اختيار ممجوج من الذوق العام، وذلك بفعل التربية، كما أن نظام نسق الحريات والحقوق وطريقة انتظامه، ستجعل كل من يدخل في مواجهة مع الوضعية المنصفة للتعاون، يتحول إلى خاسر كبير في نهاية الحساب، فمساسه بحرية أي طرف لا بد وأن يجلب له هو نفسه خسائر على مستوى حريته، ما دام أن مؤسسات العدالة تنظم الأشياء بحيث يتحول المجتمع إلى شبكة، يرتبط مصير كل جزء منها بمصائر الآخرين.

كل هذه الإجراءات والقواعد التي تصب في اتجاه خدمة أولية الحرية المتناسبة مع النسق العام للحريات ومقتضياته، سوف تنتهي برولز إلى إعادة صياغة المبدإ الأول لكي يستدمج قاعدة الأولية، وذلك على الشكل التالي:

المبدأ الأول: يلزم أن يتوفر كل فرد على الحق المتكافئ في نسق الحريات العام والأكبر مدى، بما ينسجم مع نفس النسق بالنسبة للجميع.

قاعدة الأولية: ينبغي ترتيب مبدأي العدالة حسب نظام معجمي، مما يستتبع عدم إمكان الحد من الحرية إلا باسم الحرية ذاتها. وذلك في حالتين (أ) الحد من الحرية ينبغي أن يمتن النسق العام للحريات التي يتقاسمها الجميع. و، (ب) يتوجب أن يكون التفاوت في الحريات مقبولا من طرف المواطنين الذين يتوفرون على أقل قدر منها.

10. التَّأويلُ الكَانْطِي: في كَيفية استعمالِ كَانط عَلى نَحو مُختلف

قبـل الانتقـال إلى مقاربـة المبـدأ الثـاني مـن خـلال المتسلسـلة الرباعيـة لتنزيـل تضميناتـه ومقرراتـه عـلى مسـتوى المؤسسـات، يفتـح رولـز قوسـا مهـما حـول علاقـة تصـور العدالـة كإنصاف مـع الفلسـفة الكانطيـة، لـكي يظهـر نقـاط التقاطـع بـين التصوريـن، وكذلـك لأجـل أن يثبـت أن مبـدأي العدالـة يمثـلان اسـتمرارا ومتصـلا فلسـفيا مـع إحـدى الفلسـفات التعاقديـة والليبراليـة الهامـة في تاريـخ الفكـر الأخلاقـي الحـداثي، ولكـن في نفـس الوقـت إيضـاح كيـف ان نظريـة العدالـة ليسـت مجـرد اسـتعادة سـلبية للنظريـة الأخلاقيـة الكانطيـة بـل هـي إعـادة تأويـل لهـا، عـلى الخصـوص فيـما يتعلـق بمفهـوم الاسـتقلالية « ذلـك أن حـصر نقـاش الفلسـفة الكانطيـة في مفاهيمهـا الخاصـة يعتـبر ـ حسـب رولـز ـ اختـزالا سـطحيا لهـا، إن قـوة نظريـة كانـط توجـد بعيـدا عنـه»[112].

إن مـا يدعـوه رولـز بالتأويـل الكانطـي لمبـدأي العدالـة، ينـم عـلى وجـوب التفاعـل المبـدع مـع الفلسـفات الكلاسـيكية، والعمـل عـلى إعـادة صياغـة مفاهيمهـا بمـا يتناسـب مـع خصوصيـات مطلـب اشـتغال تصـور العدالـة كمرجـع لتأطـير وتحكيـم قضايـا مجتمـع فعـلي، وهـو مـا يبتـدئ كمهمـة نظريـة لكنـه ينتهـي إلى الاحتـكاك المبـاشر مـع قضايـا أمبريقيـة؛ كل ذلـك يجعـل رولـز يأخـذ مـن الفلسـفة الأخلاقيـة الكانطيـة مـا يناسـبه، دون أن يلـزم نفسـه بـكل تضميناتهـا الميتافيزيقيـة.

وكمثـال عـلى هـذا المنحـى في التعامـل مـع المفاهيـم الكانطيـة، يمكـن أن نسـتحضر التأويـل الرولـزي لوظيفـة الفلسـفة الأخلاقيـة لـدى كانـط، فـلأن هـذا الأخـير يعتـبر أن القانـون الأخلاقـي هـو كل مـا يمكـن أن يريـده النـاس بشـكل عقـلاني، فـإن رولـز سـيعتبر أن الفلسـفة الأخلاقيـة بهـذا المعنـى هـي نظريـة في الاختيـار العقـلاني، تقـوم مهمتهـا عـلى دراسـة تصـورات ونتائـج الاختيـارات العقلانيـة التـي تتـم عـلى نحـو سـليم، وهـذا مـا يجعلهـا متماثلـة مـع المهمـة التـي سـطرتها نظريـة العدالـة لنفسـها، والتـي تكمـن في وضـع شروط نظريـة سـليمة لاختيـار مبـادئ للعدالـة.

كـما أن التصـور الكانطـي للمبـادئ الأخلاقيـة كنـوع مـن التشريـع لمملكـة الغايـات، يجعـل طبيعـة هـذه المبـادئ تتصـف بطابـع العلانيـة، فتصبـح هـذه العبـارة الأخـيرة التعبـير الأكـثر تناسـبا مـع الحساسـية المعـاصرة لمفهـوم مملكـة الغايـات بـكل حمولتـه الميتافيزيقيـة.

---

112. *Ibid*., P. 221.

وهو نفسه التأويل الذي سيجريه رولز لمفهوم العقد الاجتماعي الذي يمثل في الفلسفة الكانطية سياقا للاختيار، يحترم الطبيعة العقلانية والمستقلة لأطراف العقد، وذلك من خلال مفهوم الوضعية البدئية، التي تعبر إجرائيا على نفس مطالب العقد الاجتماعي ولكن في سياق نظري لا يحتاج للكثير من الشروط الفرضية التي أُثقل بها سياق التعاقد في الفلسفات الكلاسيكية، بما فيها الفلسفة الكانطية، فمثلا إن حجاب الجهل يتمكن لوحده أن يقوم بتحييد كل المؤثرات الاعتباطية والعرضية، ويركز على طابع الاستقلالية والحرية والمساواة، دونما الحاجة إلى افتراض عالم نوميني، أو التمييز بين ما هو جوهري وعرضي بكل الحمولة الأنطلوجية لهذا التمييز، التي يمكن أن تثقل نظرية في العدالة محدودة المطالب، فمفهوم البنية الأساسية يقابل بشكل ما هذا العالم النوميني، لكن في إطار من الواقعية التي يستمدها من طبيعة سياق العدالة الذاتي والموضوعي.

كل هذه التناظرات غير المتطابقة حرفيا مع مقررات الفلسفة الكانطية، تجعل مبدأي العدالة يترجمان بشكل أكثر أمبريقية الأوامر القطعية لكانط، حيث إن كل تصور العدالة كإنصاف، هو سعي مستمر إلى تجنب بناء التداول حول العدالة على أساس من الرغبات الخاصة والأنانية، مما يدرأ عنه الوقوع في التبعية لخصوصيات الوضعيات العرضية للاختيار، وهذا ما يتأتى من خلال مفهوم الخيرات الأولية التي تصالح بين مفهوم الرغبة وبين الطبيعة العقلانية للإنسان، ويضفي على قائمة التفضيلات والانتظارات المتداول حولها طابعا عقلانيا واضحا وصريحا، مما يجعل مبدأي العدالة من حيث إنهما ما يسمح ببلوغ وتحصيل هذه الخيرات،مستقلَين على نظام الميولات الاعتباطية، فيصح بذلك حسب رولز أن يمثلا أوامر قطعية بالمعنى الكانطي، وهذا ما يؤكده بقوله: «إن الفعل حسب مبدأي العدالة، هو الفعل حسب الأوامر الشرطية، من حيث إنهما ينطبقان علينا مهما كانت أهدافنا الخاصة. وهو ما يعكس بكل بساطة عدم حضور أي عامل عرضي في مقدمات التداول»[113].

إن هذا التأويل الكانطي هو ما يمنح لفرضية اللامبالاة المتبادلة بين أعضاء الوضعية البدئية وظيفة كانطية، ويرفع عنها مسحة الغرابة التي تثيرها فينا لأول وهلة، ذلك لأن هذه اللامبالاة تصبح التعبير الأمثل عن استقلالية أطراف العقد، فعدم تحديد غاية

113. Ibid., P. 223.

مسبقة لنتيجة الاختيار ولمشاريع الحياة، سواء تمثلت في السعادة أو في الغايات الغيرية، هو تصرف يحترم بشكل أكبر خاصية الحرية في التداول؛ وبالتالي فهو يفترض استقلالية عميقة بين أنساق الغايات المختلفة داخل المجتمع، على خلاف لو أننا ألزمنا الجميع بغاية واحدة مهما بدا تفوقها، فخصوصية الفرد تظل مكفولة بشكل جيد، ولا تتعرض إلى إدغام عام في كيانات تتجاوز أفق الفرد.

و لعل هذا ما سيسمح للفلسفة الكانطية أن تتجاوز إحدى الصعوبات التي عانت منها، المتمثل في ازدواجية الأنا التي أقامت عليها نظريتها الأخلاقية، حيث كان يبدو الفعل الأخلاقي نظرا لارتباطه بالأنا النوميني المنفصل عن السياق الأمبريقي الفعلي للشخص، كما أنه يقوم على أساس لاشخصي، ما دام هذا الأنا لا يتوفر إلا على ملامح عامة، بينما الأنا الظاهري الذي يمثل حامل الفعل الأخلاقي، يبدو غير معني بشكل مباشر بالمقتضيات الأخلاقية، نظرا لخضوعه المطلق إلى ضرورات الحتمية التي تجعله غير مؤهل لفعل الاختيار.

هذه المفارقة هي التي جعلت الأخلاق الكانطية تبدو أخلاقا صورية، لا تسمح بتأكيد الأنا من خلال الأفعال الأخلاقية. على عكس ذلك إذا ما اعتبرنا الأنا النوميني هو ذلك الشخص الذي يتداول مع آخرين، في سبيل اختيار النمط المؤسسي الذي سيجسد على أحسن وجه الطبيعة العقلانية والمستقلة لجميع الأطراف. وهكذا فإن الاختيار الجماعي لمبدأي العدالة، وللمؤسسات المرتبطة بها، يجعل هذا الاختيار يردم الهوة بين الأنا النوميني الممثل في فعل الاختيار المستقل عن كل العوامل الاعتباطية، وبين الأنا الظاهري الذي يتجلى في التطلعات الخاصة والمعقولة لكل أعضاء المجتمع, وبهذا يمكن القول إن رولز لا يكون كانطيا إلا بقدر ما يصبح كانط رولزيا، إنها كانطية منهجية أكثر منها كانطية مذهبية.

11. المبدأُ الثَّانِي وَالْعَدَالَة التوزيعية: نَحْوَ مُؤَسَّسات اقتصَادِية عَادِلَة

ولأن مفهوم الخير المتضمن في هذا التصور سينسحب في معناه العام على كل أشكال القيم المشكلة للمجتمع ككل، ولانتظارت أعضائه، ولنتائج فعله التعاوني، فإن للعادلة الرولزية واجهة توزيعية، مفتقدة في التصور الكانطي، على الأقل في دلالتها الاقتصادية؛ ولذلك فإن مبدأي العدالة مطالبين بأن يلعبا دورا توجيهيا للاقتصاد السياسي، وهو ما يمثل لحظة بناء المؤسسات الاقتصادية التي عليها أن تنزل في الواقع مقتضيات المبدأ الثاني، بعد أن تكفلت اللحظة السابقة في تنزيل مبدأ الحريات.

إن الوكلاء التمثيلين مدعوون إلى محاولة إظهار نوع من التوافق والانسجام بين تصور العدالة المتوافق عليه في سياق الوضعية البدئية الكاملة، وبين الفعالية الاقتصادية، مما يعني أن اختياراتهم لن تكون موجهة بمجرد الدواعي الاقتصاداوية الصرفة، بل إن عمق مهمتهم، وخصوصيتها، وصعوبتها، إنما تكمن في إخضاع المرمى الاقتصادي لهذه المؤسسات المعنية بتوزيع الخيرات، إلى مقتضيات العدالة كإنصاف، دون الوقوع في اللاجدوى أو العجز التدبيريين؛ فإخضاع الاقتصادي للعدالة عوض إخضاع العدالة للاقتصادي ينبغي ألا يُحوِّل مؤسسات العدالة إلى مجرد دعاوى طوباوية، أو شعارات غير قابلة للتطبيق.

هذه الفعالية المسيجة بضوابط العدالة،تجعل رولز يراهن على تجاوز النزعة الحدسية والنزعة الكمالية، من حيث إن الأولى تفتقد لوجود مثال عام يوجه عملياتها التوزيعية، بينما الثانية تفرض على هذه العمليات مُثلا عليا تتجاوز حد الواقعية، على العكس من ذلك إن العدالة كإنصاف، تستدمج في سياق اختياراتها الاقتصادية، مُثلا عقلانية متناسبة مع أخلاقية تعبر فعليا على اختيارات أعضاء المجتمع، مما يجنبها من جهة سطحية النزعة الحدسية، التي تمثل رؤية رجل الاقتصاد الذي لا يكلف نفسه تحديد قواعد أخلاقية واضحة، كما يمنع من وقوعها في النزعات الطوباوية غير الواقعية.

إن التفكير في المطالب الاقتصادية حسب منطق تصور العدالة، يركز بشكل أكبر على عدالة الاختيار الاجتماعي social choic، عوض أن يستنفذ بشكل كامل في مسألة الرفاه welfare، مما يعني أن التداول حول المؤسسات الاقتصادية العادلة، لا يهتم فقط باستحضار نظام الإشباعات، بل يشرط هذه الأخيرة بالتوافق حول بنية أساسية تسمح بخلق تراتبية بين المطالب، بحيث يكون من الممكن مقاربة الإشباع في امتداداته الزمانية المتعددة، وهذا مثلا ما يسمح بإثارة العدالة بين الأجيال، ومبدأ الإدخار العادل، وغيرها من القضايا التي تجعل الاختيارات الاقتصادية، لا تستحضر فقط ما نحتاج وإنما أيضا ما سنحتاج نحن والأجيال التي يمثلها الوكلاء من حيث إنهم آباء، وضرورة التفكير في التوابع البعيدة للاختيارت التي سيجرونها في هذا المجال، هو ما يمكنه حسب رولز المصالحة بين الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي.

ولهذا إن اختيار النظام الاقتصادي المنسجم مع مبدأي العدالة، يتم من خلال هذه الروح التي تختبر الأنظمة الاقتصادية بالحس الأخلاقي أكثر من خبرة ودربة العالم الاقتصادي، وهذا ما يعبر عنه رولز بوضوح قائلا : « من المهم أن نتذكر بأن موضوعنا

هـو نظريـة العدالـة، وليـس علـم الاقتصـاد ولـو في عنـاصره الأوليـة، فـما يشـغلنا إنمـا هـو الإشـكالات الأخلاقيـة للاقتصـاد السـياسي»[114] وهـذا مـا سـيحصر الاختيـار لـدى الـوكلاء في نظامـين اثنـين، إمـا الليبراليـة أو الاشـتراكية، لكـن ليـس مـن حيـث بعدهـما الإديلوجـي، فهـذا سـيجعل النقـاش يتحـول إلى نقـاش اقتصـادي تقنـي، بـل مـن حيـث كفاءتهـما في تدبـير مـا يدعـوه رولـز « بالخـير العـام » public good والـذي ينقسـم إلى خـيرات مفتوحـة أمـام الجميـع وغـير قابلـة للاقتسـام: مثـلا القـوات العسـكرية والطـرق وغيرهـا مـن الخـيرات العامـة، وهـي خـيرات تقـوم مهمتهـا عـلى دفـع صعوبـات عامـة public externality، ويمثـل الخطـر الإيكولجـي نموذجـا جيـدا لهـذه الصعوبـات التـي تعنـي الجميـع بشـكل عـام، وخـيرات مفتوحـة أمـام الجميـع بشـكل منصـف ويمكـن إخضاعهـا لأفعـال اقتسـام عادلـة: كالدخـل والوظائـف والمـوارد الطبيعيـة وغيرهـا.

إن نقـاش الـوكلاء حـول القضايـا الاقتصاديـة المرتبطـة بهـذه الخـيرات، ينبغـي أن ينصـب عـلى تحديـد مجموعـة مـن الأفعـال التـي توفـر هـذا المطلـب العمومـي، ولكـن دون أن يقتـضي ذلـك بالـضرورة أن يتـم توفـير هـذه الخـيرات مـن خـلال القطـاع العـام، فالـذي يهـم هـو الحفـاظ عـلى ذلـك الحـد الأدنى مـن الخـيرات العامـة التـي لا يمكـن أن تتحقـق شروط الحيـاة العادلـة إلا عبرهـا، فهـذا مـا يهـم مطلـب تنزيـل العدالـة كإنصـاف، بينـما يُعـد سـؤال الاختيـار بـين القطـاع العمومـي أو القطـاع الخـاص إشـكالا ثانويـا، أو عـلى الأقـل ليـس هنـاك حسـب رولـز، مـا يفـرض عـلى الـوكلاء بشـكل مبـدئي اختيـار هـذا النظـام أو ذاك.

12. فِي تَجَاوُزِ ثُنائيَّة الليبرَالي والاشترَاكِي: قِطَاعَاتُ العَدَالَة

ولذلـك فـإن فـرص اختيـار النمـوذج الليـبرالي أو النمـوذج الاشـتراكي متكافئـة في هـذه الوضعيـة، إذا مـا تـم اسـتحضار منـاخ الحريـة والفعاليـة التـي يمكـن لنظـام السـوق أن يوفـره، محترمـا بذلـك مطلـب حريـات المبـدأ الأول، « فليـس هنـاك علاقـة ضروريـة ـ يقـول رولـز ـ بـين اللجـوء إلى حريـة السـوق والمُلكيـة الخاصـة لوسـائل الإنتـاج»[115] إن الفعاليـة الاقتصاديـة في تلبيـة هـذه الحاجيـات يمكنهـا أن تتحقـق عـلى أسـاس الملكيـات الخاصـة، أو الملكيـات العامـة. ولذلـك فـإن الربـط بـين نظـام السـوق والليبراليـة هـو مجـرد صدفـة تاريخيـة، فـلا شيء يمنـع النظـام الاشـتراكي مـن الاسـتفادة مـن الكفـاءة التـي يوفرهـا نظـام السـوق.

114. *Ibid.*, p. 234.
115. *Ibid.*, p. 240.

لكن في الحالتين معا عوض التركيز على الجانب المذهبي في اختيار النظام الاقتصادي، يلزم بالأحرى إيلاء وضع احترازات إجرائية تمتح روحها من مبدأي العدالة لأجل ضمان الطابع العادل للمهام التوزيعية، وهذا ما سيقتضي من الوكلاء العمل على جعل العدالة التوزيعية تأخذ صورة عدالة إجرائية خالصة، تجعل كل نتائج الاختيارات عادلة بغض النظر عن خصوصيات السياق، وهو أمر لا يمكن أن يتحقق حسب منظور رولز إلا من خلال تأطير المؤسسات الاقتصادية بالمؤسسات السياسية والدستورية، في احترام لنظام الأولية الذي سبق وأن تم التوافق حوله، بين المبدإ الأول والمبدإ الثاني.

إن خلفية المؤسسات الدستورية والسياسية العادلة، هي ما سيسمح بأن يتعامل الوكلاء لحظة تحديدهم للملامح الاقتصادية لمجتمعهم، مع عملية توزيع تتعامل مع رأسمال أكثر شمولية من مجرد أرقام كمية، وهذا ما سيلزمهم بتأطير اقتصادي لتكافؤ الفرص في التربية، وتبرير التدخل لضمان تكافؤ الفرص في المجال الاقتصادي وحرية اختيار المهن، ومراقبة الشركات والجمعيات لكي لا تمارس نوعا من الاحتكار الذي يحول دون تحقيق المساواة العادلة، كما أن ذلك سيسوغ أيضا حسب رولز مسوغات إلزام الحكومة بتوفير حد اقتصادي أدنى، على صورة مساعدات عائلية أو تأمين على المرض، أو زيادات في الأجور الدنيا من طرف الدولة لكي تصل إلى ذلك الحد الأدنى، ليس بفرض أجور محددة، لأن هذا سيجعل الدولة تتدخل مباشرة في نظام السوق، وإنما من خلال تعديل نتائج التنافس عبر ما يمكن دعوته بالضرائب السلبية على الدخل.[116]

ويمكن تحقيق هذه التدخلات العادلة، من خلال تنظيم المؤسسات الاقتصادية وتوزيعها على شاكلة أربعة قطاعات ، وكل قطاع يتشكل من مجموعة من الوكالات، جميعها تتضافر لأجل تحقيق مهام تعديلية محددة:

1 ـ قطاع التوزيع، allocation branch: ينبري لمهمة مراقبة نظام الأسعار بحيث يحافظ على فعاليته التنافسية، ويمنع كل العوامل التوجيهية لهذا النظام بأساليب لا تحترم مبدأ التنافس العادل، ولأجل تصحيح كل خلل يهم نظام الأسعار، يمكن لهذا القطاع أن يلجأ إلى الرسوم الضريبية، أو حتى إلى تدخلات تحد وتغير من حقوق الملكية.

116. *Ibid.*, p. 243

2 ـ قطاع الاستقرار، stabilization branch: وهو قطاع يسهر على توفير شغل مستمر full employment في حدود معقولة، وذلك على الأقل من خلال جعل مهمة البحث عن الشغل تنتهي دائما بإيجاده، وكذلك عبر دعم الاقتصاد بحيث يتحقق بشكل تلقائي تقوية الطلب على الشغل، ولهذا فإن هذه الإجراءات تكون كفيلة، مع إجراءات القطاع السابق، في توفير أجواء الاستقرار الناتج عن الحفاظ العام على فعالية نظام السوق، الذي لا يمكن الرهان بشكل مطلق على تلقائية عدالته، ومن ثمة ضرورة إجراءات تدخلية من طرف الدولة ممثلة في هذين القطاعين.

3 ـ قطاع التحويلات أو نقل الملكية transfer branch : يعنى بتحديد وتأمين الدخل الأدنى،على أساس مقتضيات مبدإ التفاوت؛ فالعدالة الاجتماعية لا يمكنها أن توكل بشكل كامل لنظام المنافسة، ذلك أن نظام الأثمنة في المجال الاقتصادي لا يتناسب دائما مع نظام الحاجيات، فلا أقل إذن من تدخل الدولة لضمان دخل أدنى للجميع، ثم بعد ذلك السماح لنظام التنافس بتوجيه العمليات الاقتصادية.

4 ـ قطاع إعادة التوزيع distribution branch : وتكمن هويته في الحفاظ على عدالة التوزيع العام من خلال نظام الضرائب والتعديلات المختلفة لحق الملكية، وهذا ما يتم إنجازه عبر فرض رسوم ضريبية على الإرث والهبات، وذلك لأجل الحيلولة دون تركز الثروات في عائلات بعينها، لأن تركيزا كهذا سوف يعيق الحريات السياسية، مادامت أن النتيجة النهائية لأي تنافس ستكون محسومة منذ وضعية الانطلاق، وهذا ما يجعل المساواة صورية ولا تتوفر على أي قيمة حقيقية، « إن اللامساواة إزاء الإرث ليست أقل ظلما من تلك المتعلقة بالذكاء» وبالتالي فما يبرر التدخل لتعديل التفاوتات الطبيعية، مثل الإعاقة وغيرها، هو نفسه ما يبرر اعتباطية الإرث التي تقوم في العمق على اعتباطية الولادة بدلالتها الطبيعية. أما المهمة الثانية الموكولة لهذا القطاع فتتجلى في توفير الإمكانيات الضرورية، من خلال تحصيل موارد لها عبر نظام الضرائب، لأجل التمكن من الاستجابة الفعلية وليس المبدئية فقط لمبدأ التفاوت الذي ألزم الجميع به نفسه، من خلال التعاقد على تصور العدالة كإنصاف. ولذلك فإن كل الإجراءات الضريبية في هذا القطاع إنما تسعى إلى احترام ما احترمه الجميع تحت حجاب الجهل، سواء كانوا أغنياء أو فقراء، فالحفاظ على مؤسسات العدالة من خلال هذا التمويل لا يخدم أي طرف بعينه، وإنما هو في مصلحة الجميع.

ولأن نظام المُلكية لم يُحدَّد بشكل قاطع لصالح هذه الفئة أو تلك، فإن عدالة الإجراءات الاقتصادية في مجتمع كهذا سيسمح بمرونة أكبر بمثل هذه الإجراءات التدخلية، فحسب صمويل فريمان samuel freeman [117] أحد أوفى تلامذة رولز لمتن النظرية، إن المجتمع الرولزي الممثل في نظام ديمقراطية المُلاك الخاصين proprety ـ owning dmocracy، يقف في وضعية وسط بين رأسمالية الرفاهية welfare state capitalisme التي تسمح بتدخلات الدولة لتلبية الحاجيات الاجتماعية، مع السماح بتركيز الملكيات في يد فئة معينة من الرأسماليين، وبين النزعة النقابية العمالية syndicalism حيث تمارس جمعيات العمال نوعا من التحكم في وسائل الإنتاج، أو على الأقل حيث تعود ملكيات الشركات التي تشتغل حسب نظام السوق إلى العمال. إن المجتمع الرولزي يسمح بتوسيع شبكة ملاك رأس المال، التي يمكنها أن تَضُم العمال بشكل فردي، أو الجمعيات، أو الاتحادات العمالية، لكن في إطار تدبير ديمقراطي لهذه الملكيات، إما من خلال إدارة مباشرة من طرف العمال، أو وجوب استشارتهم قبل اتخاذ أي قرارات مصيرية حول هذه الملكيات.

وتُعَد القطاعات الأربعة للعدالة التوزيعية إجراءات اقتصادية قابلة لأن تستدمج من طرف أي نظام سياسي يوفر ضمانات للحريات الأساسية، وبالتالي فإن التوجه الاشتراكي أو الليبرالي لا يمنع تحقيق مقتضيات عدالة من هذا النوع، وهذا ما سمح لرولز أن يزاوج دون أي إشكال بين عبارتين متناقضين في معناهما الجاري، أقصد عبارة الاشتراكية الليبرالية، فهذه الصفة الأخيرة لا تعني بشكل قاطع صفة الرأسمالية، وإنما فقط التوجه نحو دعم قائمة من الحريات الأساسية، التي لا توجد حرية الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ضمنها، كما سبقت الإشارة في قائمة الحريات التي عرضت على المتعاقدين، وهو نفس الأمر بالنسبة لصفة الاشتراكية، التي لا تفيد بالضرورة ديكتاتورية البروليتاريا، ولا عداء نظام السوق، وإنما هي توجه يولي أهمية قصوى لبعض الحقوق الاجتماعية، دون أن يكون هناك من مانع بالقبول بأشكال تدبيرية مختلفة لأجل تحقيق هذا المرمى.

117. S. freeman, *RAWLS*, Routledge, 2007 , pp 220-221.

13. فِي تَبرير المبدَأ العَادِل للإدخَار، وَالعدالة بين الأجيَال:

ثـم لأن مفهـوم الملكيـة الخاصـة غـير محصـور في المجـال الضيـق لحـاضر المجتمـع، وإنمـا يتجـاوز ذلـك إلى حقـوق وواجبـات الأجيـال اللاحـق في الخـيرات موضـوع التوزيـع، يصبـح مـن الـضروري اختبـار مـدى قـدرة تصـور العدالـة كإنصـاف، في تدبـير مطلـب العدالـة بـين الأجيـال، التـي تعتـبر حسـب رولـز تحديـا حقيقيـا للنظريـات الأخلاقيـة والسياسـية، في تبريـر مبـدأ عـادل للادخـار.

ولا يمكـن أن نفكـر في مسـألة الادخـار حسـب رولـز إلا في ضـوء الحـد الاجتماعـي الأدنى الـذي ينبغـي توفـيره للأجيـال الراهنـة داخـل المجتمـع، فالعدالـة بـين الأجيـال لا تقـوم عـلى منطـق قربـاني، يسـتدعي التضحيـة بالبعـض لصالـح البعـض الآخـر، وإنمـا هـي احـترام لامتـدادات المجتمـع الطبيعيـة داخـل الزمـن؛ و بالتـالي فـإن الأمـر يتعلـق بتفعيـل إجـراءات عادلـة تجـاه مـاضي وحـاضر المجتمـع في تـوازن وانسـجام منصفـين.

مقتـضى العدالـة هـذا يلـزم الـوكلاء بحسـاب الحـد الاجتماعـي الأدنى عـلى أسـاس مبـدأ التفـاوت، وليـس انطلاقـا مـن متوسـط الدخـل المتعلـق بغنـى كل مجتمـع عـلى حـدة، لأن هـذا الأسـاس هـو نفسـه بحاجـة لمبـدإ يـبرر عدالتـه التوزيعيـة، كـما ينبغـي تجنـب تحديـد الحـد الأدنى انطلاقـا مـن الانتظـارات المعقولـة، لأن ذلـك أيضـا يقتـضي منـا البـت الواضـح في التمييـز بـين الانتظـار المعقـول وغـير المعقـول، بينـما سـيكون مبـدأ التفـاوت كافيـا في هـذا الإطـار، حيـث إن كل توزيـع يقتـضي أن يـؤوج انتظـارات الفئـة الأقـل حظـا، وهـو مـا يمكـن تحقيقـه مـن خـلال تعديـل الأجـور عـبر نظـام ضريبـي، أو مـن خـلال المسـاعدات الاجتماعيـة إلى غايـة بلـوغ النتيجـة المرجـوة.

لكـن مـا ينبغـي أن نسـتحضره في أذهاننـا في هـذه اللحظـة، هـو أن فعـل التعديـل هـذا لا ينبغـي أن يسـتمر إلى غايـة بلـوغ مسـتوى مـن الأجـور شـبه المتسـاوية، فهـذا الأمـر لا يدخـل في خانـة مـا يمكـن أن يـبرره مبـدأ التفـاوت، بـل إن هـذا الأخـير لا يركـز عـلى الإشـباعات المبـاشرة واللحظيـة، وإنمـا عـلى أفـق انتظـارات الأفـراد في امتداداتهـا داخـل المسـتقبل، فليـس المطلـوب فقـط مـن كل جيـل أن يحافـظ فقـط عـلى المكاسـب الحضاريـة والثقافيـة التـي انتهـت إليـه مـن الجيـل السـابق، لكنـه ولأجـل التمكـن مـن الحفـاظ عـلى اسـتمرار مؤسسـات العدالـة، عليـه أن يدخـر مـا أمكنـه مـن الرسـاميل المتراكمـة لأجـل دعـم وتطويـر هـذه المؤسسـات.

وهـذا الإدخـار يمكنـه أن يأخـذ صـورا شـتى، كالاسـتثمار في وسـائل الإنتـاج وغيرهـا مـن الأدوات المجسـدة للانتظـارات الحضاريـة، أو يمكـن أن يركـز عـلى الاسـتثمار المبـاشر

في الثروة البشرية من خلال دعم النظام التربوي والمظاهر الثقافية. ولذلك لا يمكن القول إن هذه المدّخرات تمثل اقتطاعا من حاجيات الجيل الحالي لصالح الجيل اللاحق، وإنما يتعلق الأمر بالأحرى بعملية استثمار يمنح قيمة طويلة الأمد للشخصية الأخلاقية المشتركة بين الجميع.

وهذا التداخل بين المصالح هو ما يحترمه مبدأ التفاوت بشكل جيد، فهو في إطار فرضه الضرائب على الاستهلاك، أو على الدخل، يتوقف في تلك اللحظة التي يمكن أن تعيق هذه الضرائب الفعالية الاقتصادية داخل المجتمع، الذي يترتب عنه العجز عن تحسين وضعية الأقل حظا، وحينما يتم تحديد الحد الاجتماعي الأدنى بهذا الحس الإنصافي، سيكون حينئذ في مقدورنا استثمار كل ما يزيد على تمويلات هذا الحد الأدنى لصالح الأجيال المقبلة.

وهكذا فإن جميع الأطراف تكون قد استفادت من مقتضيات العدالة : الطرف الخاضع للرسوم الضريبية، لأن تمويله لمؤسسات العدالة يمثل ثمنا للاستقرار الذي سيستفيد منه بدوره، الفئات المحرومة التي ستتوفر على حد أدنى اجتماعي يصون كرامتها، لكن دون أن يعفيها من المساهمة في العلاقة التعاونية داخل المجتمع، لأن هذا الحد الأدنى لن يمول بشكل مضطرد، بحيث كلما توافرت الثروات يأتيها نصيبها على شكل مساعدات، فهي تعرف أن ما سيزيد على الحد الأدنى في حدوده المعقولة، سيتحول إلى الأجيال اللاحقة، وهذا ما يجعل حق هذه الأخير مكفولا على أسس عادلة ومنصفة.

إن أهم ما يميز مبدأ الإدخار داخل تصور العدالة كإنصاف، هو بالضبط قيامه على أساس واضح من نظام الأولويات، فهو بشكل ما يخضع السيرورة التراكمية لرأس المال إلى مجموعة من الضوابط المحدودة والواضحة، ولذلك تتحول الاقتطاعات بفضل هذا الوضوح إلى مساهمات لأجل إنقاذ مؤسسات العدالة، والحفاظ على استمرارها.

إن مشكلة الادخار إذا طرحت دون نظام واضح من الأوليات، يمكنها أن تؤدي إلى نتائج مناقضة لمطلب العدالة، أو على الأقل إن نظامها الاستدلالي لن يكون مقنعا بما يكفي لجميع الشركاء. ويستحضر رولز في هذا الإطار إحدى أطروحات كينز، التي يذهب من خلالها، إلى أن تركيز الأموال إبان القرن التاسع عشر، في أيادي أبعد الطبقات على تبديده في عمليات استهلاكية مبالغ فيها، والمتمثلة في بورجوازية ما قبل الحرب العالمية الأولى، هو ما ساعد في توفير تراكمات كبرى للرساميل، والتي أفادت

منها أجيال ما بعد الحرب، مما يعني أن حرمان طبقات أخرى من الولوج القوي للتداول الرأسمالي، هو ما سمح بتوفير ظروف مناسبة للعمال، أو على الأقل ضمان وضعيات ليست بالسوء الذي كانت قد تصل إليه لو أنها لم تستفد من هذا الإجراء التقشفي والادخاري في نفس الوقت.

قد يبدو الاستدلال الكينزي قريبا لروح العدالة كإنصاف، على اعتبار أنه يبرر عمليات حد وتدخل في العمليات التوزيعية، بمنطق خدمة الفئات الأقل حظا، وفتح آفاق أفضل للأجيال اللاحقة، فكما أن الحد من الحرية لا يصح إلا باسم الحرية، فكذلك ينبغي ألا نحد من الرفاه إلا باسم استفادة أكثر نسقيه واستدامة من هذا الرفاه في إطار نسق عام ومفتوح زمانيا على الأجيال اللاحقة.

لكن خطر التصور الكينزي في تبرير التفاوت، يتمثل في مساسه بتكافؤ الفرص، وهذا فارق جوهري مع تصور العدالة كإنصاف. ويندرج التوجه الكينزي حسب رولز في إطار تقليد يعتبر أن من الواجب خلق تراتبية اجتماعية داخل المجتمع لأجل اصطفاء نخبة من رجال الدولة، الذين تربوا في سياق طبقي قائم على احترام القواعد الدستورية، والتمرس بتدبير الشأن العام، وهذا ما يجعل رجل الدولة حاجة ومكسب للجموع غير المتعلمة، والمفتقدة لأي خبرة في ممارسة تدبير الشيء العمومي. وهو قول وافقه مذهب الكثير من المفكرين، من أمثال بورك burke الذي كان يرى أن العائلات الكبرى تقدم خدمة جليلة للمجتمع، من خلال حرصها على تكوين هذه النخبة القائدة حسب معايير صارمة ودقيقة، وهو ما يمثل مساهمة حقيقية يستفيد منها جيل بعد جيل، وكذلك هو مذهب هيغل الذي رأى أن إعطاء امتياز الملكية للولد البكر هو ما سمح رغم حيفه الواضح تجاه الإخوة الآخرين، من توفير طبقة من المُلاك القادرة على تحمل مسؤولية الحكم.

وعلى الرغم من أن جميع هؤلاء المفكرين سمحوا بإعطاء فرصة لولوج الطبقة الحاكمة، لتلك الاستثناءات الفردية الأكثر كفاءة وتميزا من ضمن الطبقات الأخرى، فإن ذلك لا يمنع أن مثل هذا التصور يقوم على مس جوهري بأولية تكافؤ الفرص المنصف، لأن ممارسة مثل هذا التأطير التراتبي لتوزيع المهام، وتنظيم سيرورة بلوغ المناصب العامة، سينتهي في آخر المطاف، بعزل أكبر للفئات الأقل حظا عن المشاركة في تدبير الشأن العام، ولذلك من المهم أن نستحضر مسألة الأولية في تنزيل مبادئ العدالة وتبريرها، وهو الأمر الذي سيقتضي من رولز إعادة صياغة المبدأ الثاني، لأجل

أن يجعلـه يسـتدمج بوضـوح مبـدأ الادخـار، وقاعـدة أسـبقية العدالـة عـن الفعاليـة، وذلـك عـلى الشــكل التالي:

ـ المبـدأ الثـاني لعدالـة: ينبغـي للتفاوتـات الاقتصاديـة والاجتماعيـة أن تكـون عـلى شـاكلة تسـمح :

(أ) بأرباح أكبر للفئات الأقل حظا، وذلك في حدود مبدإ عادل للادخار.

(ب) وأن يرتبـط ذلـك بوظائـف ووضعيـات مفتوحـة في وجـه الجميـع، بشـكل منسجم مـع المبـدأ العـادل (المنصـف) لتكافـؤ الفـرص.

قاعـدة الأوليـة الثانيـة: يعتـبر مبـدأ العدالـة الثـاني سـابقا معجميـا عـلى مبـدإ الفعاليـة، وعـلى مبـدإ تأويـج المجمـوع العـام للامتيـازات، كـما أن مبـدأ تكافـؤ الفـرص العـادل (المنصـف) سـابق عـلى مبـدإ التفـاوت وذلـك في حالتـين:

أ ـ إن اللامساواة في الفرص ينبغي أن تحسن من فرص الأقل حظا.

ب ـ نسـبة الإدخـار المرتفعـة بشـكل كبـير، ينبغـي في النهايـة أن تخفـف مـن عـبء أولائـك الذيـن عليهـم تحملهـا.

14. فِي قَوَاعِد العَدَالة وَتَدبيرِ الانتِظَارَات والاستحقَاقَات العَادِلة

هكـذا إن اختيـار المؤسسـات المختلفـة عـلى أسـاس واضـح مـن مبـادئ العدالـة، وقواعـد الأولويـات، سـتجعل المجتمـع في وضعيـة وضـوح مرجعـي يسـمح بفهـم سـليم وتوافقـي لمطالـب العدالـة التوزيعيـة، وقبـل ذلـك بانخـراط جماعـي في ثقافـة دسـتورية تتركـز كلهـا عـلى ضـمان أولويـة الحريـة. إن هــذه المؤسسـات العادلـة في الواقـع، رغـم أنهـا كانـت أول الأمـر نتيجـة عدالـة إجرائيـة خالصـة، عـلى الأقـل في المرحلـة المثاليـة مـن النظريـة، فإنهـا مـع ذلـك هـي مـا يمكنـه أن يمثـل الآن ضمانـا لجـدوى وعدالـة المسـاطر الإجرائيـة الخالصـة، فبـدون هـذه الخلفيـة المؤسسـاتية للعدالـة background justice سـوف تظهـر إمكانيـات لا محـدودة لانزلاق المسـاطر والإجـراءات القانونيـة نحـو اختيـارات تائهـة ـ عـلى اعتبـار ان افتقادهـا للبوصلـة المؤسسـاتية التوجيهيـة ـ يمكنهـا أن تدعـم اختيـارات تفتقـد للعدالـة.

ومــن هنــا، فــإن المؤسســة العادلــة لا تكفــي لوحدهــا، كــما أن تصــور العدالــة ذاتــه لا يمكــن أن يؤطــر تفاصيــل الحيــاة التعاونيــة للمجتمــع، وبالتــالي فمــن المهــم الحــرص عــلى خلــق تــوازن انعــكاسي وانســجام بــين البعــد المرجعــي التصــوري المفاهيمــي وبــين البعــد

المؤسساتي، انطلاقا من مجموعة من قواعد ومبادئ الحس المشترك المتعلقة بالعدالة، وهنا نكون قد أطرنا مطلب العدالة بنسق احترازي، يستدمج داخله كل أدوات التدبير والحكم، في إطار من التوازن والانسجام.

إن ما يمكنه أن يؤمن استعمال قواعد الحس المشترك في تدبير الشأن العام، هو وجود مبدأين للعدالة، يمكن على أساسهما اختيار قيمة عدالة تلك القواعد، ومن ثمة مدى مناسبة إجراءات تقوم على أساسها مع المجتمع العادل، أو عدم تناسبها معه.

ويقدم رولز في هذا الإطار مثالا جوهريا على مستوى قائمة المطالب، يتمثل في عدالة الأجور، ففي هذه الحالة يذهب ميل مثلا إلى أنه من المستحيل المصالحة بين القواعد التي يمكن أن نقيم على أساسها هذا المطلب، مثلا هناك من سيعتبر أن الأجر العادل يقوم على أساس قاعدة: « كل حسب جهده » each according to his effort، كما يمكن اقتراح قاعدة أخرى مناقضة بشكل واضح للقاعدة السابقة بالقول أن الأجر العادل ينجم عن تطبيق قاعدة : «كل حسب مساهمته» each according his contribution ، ولأن قواعد الحس المشترك هذه تبدو غير قابلة للمصالحة فيما بينها، فإن ميل يعتبر أن الحل الوحيد يكمن في الرجوع إلى مبدإ المنفعة على أساس أنه يقدم بديلا أكثر كفاءة في التحكيم بين هذه القواعد المتناقضة.

لكن داخل مجتمع منتظم حسب مبدأي العدالة بكل مقتضياته الأخلاقية والإجرائية، يمكن أن نجد مخرجا للمصالحة بين هاتين القاعدتين، كأن نؤطر مثلا مطالبنا تحت شعار « ليساهم الكل حسب كفاءته، وليأخذ الجميع حسب حاجياته» وفي هذه الحالة يكون بإمكاننا أن نحدد بشكل دقيق دلالات ما تتضمنه هذه القاعدة من خلال تأويل مناسب لتصور العدالة كإنصاف لمفهوم الكفاءة ومفهوم الحاجة.

ولذلك يصح حسب رولز أن نفتح الباب أمام القبول بالاقتصاد التنافسي، القائم على مبدإ العرض والطلب، فتثميننا للكفاءة يجعل كلفتها مقبولة من طرف المقاولات على أساس مبدإ الطلب، الذي يشجع من خلال أجور جيدة التوجه نحو استثمار أكبر في الرقي بهذه الكفاءات، وهذا ما سيدفع اليد العاملة لأن تتخصص أكثر فأكثر، مما يعني أن النظام التنافسي في هذه الحالة، يخدم وفي نفس الآن، جانب المقاولة من حيث توفيره يدا عاملة أكثر خبرة وكفاءة وتكوينا، ويخدم اليد العاملة أيضا التي تسمح لها هذه الأجواء التنافسية بأن تحقق ذاتها بشكل أفضل من خلال التكوين والعمل.

لكن لأن قيمة المساهمة المرتبطة بالكفاءات، تخضع بدورها لنظام العرض والطلب، فما ينتج العامل الخبير المتوفر على الكفاءة العليا لا يحدد القيمة بشكل ذاتي، وإنما حسب القوانين المتحكمة في الأثمنة، وهي قوانين السوق الحرة التي تقوم نظريا على أساس فكرة التنافس الحر المفتوح أمام الجميع، لكن عمليا إن التنافس سرعان ما ينتهي إلى تركيز السيطرة على القطاعات الصناعية في يد فئة محدودة من رجال الأعمال، وهنا تصبح الأثمنة لا تعبر حقيقة على التوازن العام لنظام العرض والطلب، بل يمكنها أن تصبح موجهة حسب اللعبة التنافسية من خلال أطراف معينة، وهنا فإن قيمة المساهمة والكفاءة قد لا تُقدر حق قدرها وثمنها الحقيقي، وهذا ما يعتبر أساسا للاستغلال، حيث إن مردودية العمل والكفاءة تكون أقل من القيمة الفعلية.

لذلك فإن القبول بمثل هذه المبادئ والقواعد الظاهرة العدل، لن يكون آمنا إلا في تلك الحالة التي يكون فيها السوق نفسه مؤطرا من طرف خلفية من المؤسسات العادلة؛ بعبارة أخرى، حينما يكون مبدأ الفعالية الذي هو تعبير أرقى على مبدإ المنافسة، مشترطا ومرتهنا بمقتضيات العدالة، سواء مبدأ التفاوت، أو التكافؤ المنصف للفرص، وغيرها من مطالب المجتمع العادل، حينها فقط يقول رولز « ولأن مبدأ الفعالية مشروط داخل نظرية العدالة كإنصاف، فإن الانزلاقات التي لا مفر منها بسبب عدم كمال نظام السوق، لن تكون بالغة الخطورة، الذي يهم في هذه الحالة أن يسمح مبدأ التنافس الحر ويعترف بمبدإ حرية الاجتماع والتعاقد وحرية اختيار المهن وذلك في إطار من تكافؤ الفرص العادل، كما ينبغي السماح للمستهلكين بتوجيه إنتاج بضائع الاستهلاك الشخصي، وكل هذا يتحقق من خلال خلق انسجام بين التنظيم الاقتصادي ومؤسسات الحرية»[118] إن هذه الشروط جميعها هي ما يسمح بتدبير أكثر مرونة في اتخاذ القرارات الاقتصادية، ذلك أن السوق حسب رولز لا يخلو من خطر، لكن وضعه على أساس خلفية عادلة، يسمح بالحد من من مخاطره، وفي نفس الوقت يتيح الاستفادة من إمكانياته.

إن الاعتراف بضرورة اللجوء إلى نظام السوق، قد يبدو على نحو ما صادما للحس المشترك الذي يعتقد أن العدالة هي السعادة المستحقة بفعل الفضيلة، وبالتالي تصور أن التوزيع ينبغي أن يقوم على أساس الاستحقاق الأخلاقي. رغم أن هذا التوجه يقدم مثالا معتبرا للعدالة التوزيعية، فهو مع ذلك غير قابل لأن يبرر انطلاقا من الوضعية البدئية، وبالتالي فهو لا يدخل ضمن مقتضيات مبدأي العدالة.

118. *Ibid.*, p. 273.

إن تصور العدالة كإنصاف يركز أكثر على الانتظارات الشرعية Legitimate expectations، التي تقوم على أساس الحقوق التي تمنحها إياهم مؤسسات العدالة، وبالتالي فإن الأمر لا يتعلق بالاستجابة لقيمة أخلاقية جوهرية مرتبطة بالشخص ذاته، وإنما بالأحرى هي حقوق ناتجة على بنية أساسية محددة لمؤسسات العدالة.

من هنا إن مبدأي العدالة ليسا نظاما توزيعيا لجوائز الاستحقاق الأخلاقي، لأن هذه القيمة ثابتة ولا يمكن أن نعتبرها تابعة لنظام السوق، فمثلا يقول رولز: حينما يقل الطلب على كفاءة مطرب معين فإن قيمته حسب نظام العرض والطلب تصبح أقل، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن قيمة الرجل نفسه قد مسها هذا الانحطاط.

كما أن الفضائل الأخلاقية هي نتيجة استعدادات طبيعية أو اجتماعية، ولقد سبقت الإشارة إلى أن ذلك يعد معطى اعتباطيا لا يمكن أن يبرر على أساسه الاستحقاق، داخل سياق الوضعية البدئية، لذلك فإن تثمين القيمة الأخلاقية للأشخاص لا يستجيب لروح تصور العدالة كإنصاف، التي تعمل لأجل تجنب إجراءات التوزيع على أساس العوامل الاعتباطية الطبيعية أو الاجتماعية.

بالإضافة إلى ما سبق، إن فرضية المجتمع المحكم التنظيم، تقتضي أن جميع الأطراف تملك حسا للعدالة، ورغبة في الخضوع إلى مقتضياتها، ومن هنا فإن جميع أعضاء هذا المجتمع يمتلكون نفس القيمة الأخلاقية، ومع ذلك فلا شيء يجعلنا نعتبر أن العدالة التوزيعية ينبغي أن تكون تكافئية بلا تفاوت، ولذلك إن مفهوم القيمة الأخلاقية لا يمثل حسب رولز مبدءا أوليا للعدالة التوزيعية، أو على الأقل إنه ثانوي مقارنة بمبدأي العدالة، فمثلا لا يمكن بحال أن تحدد القيمة الأخلاقية للسرقة، إلا بعد أن تكون مؤسسات العدالة قد حددت مفهوما واضحا لمبدإ الملكية الشخصية.

ولذلك فإن الانتظارات الشرعية داخل المجتمع العادل، تقوم على مبدإ آخر يرتبط بالحق المؤسس، وليس بالاستحقاق الأخلاقي، حيث إن الأساس الأول يرتبط بمستتبعات التدبير المؤسسي للخيرات الأولية، بينما يقوم المبدأ الثاني على معطيات ذاتية قد لا تكون لها نفس الدلالة بالنسبة للجميع، فالعدالة حسب هذا المنطق هي أن يأخذ كل شخص ما يتوجب له من حق، وليس ما يستحقه من جزاء على فضيلته.

فأن يكون لنا الحق في شيء ما، يختلف بشكل جذري على كوننا نستحقه، إذ حينما نقول حسب رولز ـ أن هذا الفريق المنهزم كان يستحق الانتصار، فلا يعني ذلك أن

نشـكك في حـق الفريـق المنتـصر في الفـوز، ولا أن نعطـي للفريـق المنهـزم أي حـق في توابـع الانتصـار، ولكـن كل مـا نقصـده بذلـك، إنمـا هـو القـول، بـأن هـذا الفريـق قـد أظهـر مـن الكفـاءات والأفعـال مـا يجعلـه يسـتحق الانتصـار، غـير أن هـذا التنافـس باعتبـاره لا يتـم في إطـار مثـالي خالـص، جعـل مجموعـة مـن العوامـل تعطـي الانتصـار للفريـق الآخـر، وهـذا أمـر لا يمكـن اسـتبعاده بشـكل كلي.

ولذلـك فوضعيـة اللعبـة الاجتماعيـة هـي شـبيهة بمـا قدمـه هـذا المثـال في إطـار سـياق اجتماعـي واقتصـادي واقعـي، فقـد يحـدث أن يأخـذ البعـض امتيـازات أقـل أو أكثر مما يسـتحقه، ولكـن لأن الأمـر يحصـل في إطـار مؤسـسي، فإنـه مـع ذلـك لا يمكـن أن يطالـب بحـق تغيـير المؤسسـات، بـل عوضـا عـن ذلـك، عليـه أن يقبـل بـأن التنافـس حـمال لإمكانيـات متعـددة، وأن العدالـة الاجتماعيـة هـي محاولـة لدفـع وإقصـاء الإمكانيـات الخطـيرة، لكنهـا غـير قـادرة عـلى جعـل المجتمـع الواقعـي متطابقـا بشـكل كامـل مـع المجتمـع المثـالي.

15. نَظَرِية الوَاجِبات والإلزامَات في ظلِّ مَبْدأَي العدَالَة

وهـذا يطـرح بشـكل مـا مسـألة واجـب الخضـوع لنواتـج الاختيـارات الدسـتوية والتشريعيـة والاقتصاديـة، التـي تأخـذ شـكل مؤسسـات ذات سـلطة وإلـزام عـلى كل أعضـاء المجتمـع. وهو ما سـيتناوله رولـز تحـت عنـوان الواجـب والإلـزام Duty and obligation، حيـث يتنـاول مبـادئ الإلـزام في العلاقـة مـع مؤسسـات العدالـة، وهـي بالمناسـبة واجبـات طبيعيـة كانـت متضمنـة منـذ البدايـة في العمليـة التعاقديـة، وإن كان الأمـر في هـذه المرحلـة مـن بنـاء المجتمـع العـادل، يقتـضي تحديـدا أكـبر لهـذه الواجبـات الطبيعيـة تجـاه مؤسسـات العدالـة، وهـا قـد أُنشـئت بشـكل فعـلي.

وإن أكـبر واجـب طبيعـي يُلـزم أعضـاء المجتمـع العـادل بـه أنفسـهم بفعـل مقتـضى تعاقدهـم، هـو بالضبـط حمايـة ودعـم مؤسسـات العدالـة، والعمـل عـلى تأسيسـها إذا لم تكـن متوفـرة بعـد، عـلى الأقـل في حـدود كلفـة معقولـة بالنسـبة للأشـخاص المعنيـين بذلـك. لكـن عـلى أي أسـاس يمكـن أن نـبرر مطلبـا كهـذا داخـل الوضعيـة البدئيـة؟ أو عـلى وجـه الدقـة مـا هـي مبـادئ نظريـة الالتزامـات التـي يمكنهـا ان تكـون متوافقـة ومنسـجمة مـع مبـدأي العدالـة.

لا ينبغـي أن نبحـث بعيـدا، ذلـك أن أبسـط مسـلك لضـمان اسـتقرار المؤسسـات العادلـة، هـو اعتـماد مبـدأي العدالـة كأسـاس لبنـاء الواجبـات عمومـا، لأننـا مثـلا إذا مـا اعتمدنـا مبـدأ

المنفعة، سيكون مبدأ الالتزام مختلفا بين حالة الممارسة لدى أفراد عاديين، وبين رجال الدولة الذين يمارسون مهام تدخل مباشرة ضمن حيز اختصاص المؤسسات، فيكون على هذا الأساس التزام المشرع غير التزام المواطن المقبل على ممارسة حق التصويت، فيحسِب الأول ممارسته على أساس مبدأي العدالة، بينما يزن الثاني سلوكه بمنطق نفعي، وهذا يشكل خطرا على وضوح وعلانية التسويغ العام للسلوكات.

و بالتالي إن أفضل حل هو اختيار دعم مؤسسات العدالة، على أساس أن ذلك يمثل واجبا طبيعيا، لا يحتاج إلى اشتراطات أو تحفظات، فبقدر ما نفتح الباب أمام الحسابات الخاصة الفئوية، بقدر ما نغلب فقدان الثقة في العدالة داخل المجتمع، إما من خلال تشجيع تضخم النزوعات الأنانية، التي تتصرف لنفسها بمنطق تبريري يلزم الآخرين بغير وبأقل ما تلزم بها نفسها، أو بإعطاء تعلة للتملص من الالتزام تجاه العدالة، ببناء تشكك غير مباشر في نجاعة مؤسسات العدالة، وذلك من خلال سيادة شعور عام داخل المجتمع يرتاب من مدى التزام الآخرين بمقتضيات العدالة، وهذا ما يمثل إعفاء مواربا للذات من واجب دعم هذه المؤسسات.

إن واجب الخضوع للعدالة ينبغي أن يبرر بالعدالة نفسها، وكلما عقدنا الالتزام بمبادئ أخرى فتحنا الباب لحسابات يمكنها أن تشوش على مناخ الثقة العام، الذي ينبغي أن يسود داخل مجتمع محكوم بتصور العدالة كإنصاف. إن مبادئ الالتزام الأخرى يمكنها أن تمثل دعامة إضافية لحس العدالة، والواجبات الطبيعية المرتبطة بها، ولكنها لا يمكن أن تقدم بديلا.

كما أن الواجب الطبيعي الداعي إلى دعم مؤسسات العدالة، يستدعي أيضا واجبا آخر، يمثل تعبيرا شخصيا على الشعور بالالتزام بواجب العدالة، ويتمثل في الاحترام المتبادل بين الأشخاص Mutual respect، الذي يتجلى في بذل جهد لأجل رؤية الأمُور الخلافية من خلال وجهة نظر الآخر، ومحاولة تبرير سلوكاتنا كلما كان لذلك تأثير على مصالحه، من خلال أسباب وعلل تقوم على اساس تصور العدالة المشترك بين الجميع، وهذا ما يسمح بالخروج من حالة اللامبالاة الأولى التي افتُرضت لضرورات نظرية في الوضعية البدئية، فمشاعر الاحترام في هذه اللحظة تتوفر على مرجعية بينة وواضحة، تتمثل في التضافر على أساس تصور العدالة، لأجل تشجيع مشاعر الثقة والوئام الكفيلين بضمان استقرار مؤسسات العدالة.

إن الواجبات الطبيعية تمثل أساسا ومرجعا لسلوكات تصب في اتجاه خلق جو من الثقة داخل المجتمع، الذي يخدم مصلحتنا حتى دون أن يكون ذلك بشكل مباشر، لننظر مثلا لواجب المساعدة المتبادلة، الذي يرى رولز أن تبريره على أساس كانطي واعتباره احترازا لإمكانية احتياجنا بدورنا للمساعدة، سوف يضعف فرص الأخذ بهذا الواجب، لأن ما سيقتضيه منا في الحياة اليومية، سيكون في الغالب أكثر من مردوديته على المستوى الشخصي، إذ من النادر أن أن نكون في حاجة يومية للمساعدة. لكن هذا الواجب سيجد مرتكزه القوي حينما نكتفي بتبريره انطلاقا من الشعور العام الذي يبثه واجب كهذا داخل المجتمع، حتى وإن لم نستفد منه بشكل مباشر. وما علينا لكي نتبين قيمة هذا الواجب الطبيعي، إلا أن نتخيل طبيعة الحياة الاجتماعية في مجتمع ألزم نفسه بعدم المساعدة المتبادلة في الحالات التي تقتضي ذلك.

قد يكون من السهل حسب رولز تبرير الواجبات الطبيعية من خلال افتراض غيابها، لكن مع ذلك إن نسقية هذه العينة من الواجبات لا يمكنها أن تصل إلى المستوى الذي يتوفر عليهما مبدءا العدالة. فبناء هذين الأخيرين يتم في مجتمع عادل بشكل مطلق، وقائم على شرط الخضوع الكامل، لكن المستوى الشخصي في ممارسة الواجبات الطبيعية، يتم في إطار مجتمع عدالة تقريبية وليست كاملة، ولذلك فإن مستوى تبرير المبدأ وتبرير الواجب ليسا واحدا.

16. مَبدأُ الإنصَاف كَتَبرير للوَاجِبَات الطَّبِيعِية

ما يبقى أمامنا لتنظيم مبادئ الواجبات الطبيعية، هو إخضاعها جميعا لمبدإ الإنصاف الذي يلزم كل الأطراف بواجب احترام قواعد مؤسساتية تنظم التعاون الاجتماعي حسب مبدأين، تم قبولهما بإجماع داخل سياق منصف للاختيار، فمن الإنصاف أن يلزم كل من يستفيد من امتيازات التعاون الاجتماعي، بنفس الواجبات التي بررت وأدت إلى مثل هذه المكاسب. إن مبدأ الإنصاف بهذا المعنى لا يربط واجب الالتزام بمجرد الجانب التعاقدي، ولكن أيضا بالأثر التنظيمي والمؤسسي الذي يتم في إطاره هذا الالتزام، فمثلما أن الوعد القائم على ضغوطات ابتزازية لا يلزمنا بأي شيء، ويعتبر لاغيا من حيث المبدأ، فإن نظام الواجبات أيضا يقتضي وجود خلفية من المؤسسات العادلة والمنصفة، التي تعطي معنى لهذه الواجبات، على الأقل أن تكون عدالتها في حدود ما يمكن أن ينتظره الشخص على أسس معقولة، فالمؤسسة الظالمة والفاسدة

هي تجسيد للابتزاز الذي يفرغ الواجب من قيمته الأخلاقية بشكل مبدئي ab initio، ويجعله غير ذي محل.

لذلك إن ضرورة استحضار مبدأ الإنصاف، وعدم الاكتفاء بمجرد الواجبات الطبيعية تجاه العدالة، ناتج على أن الواجبات ليست على شاكلة واحدة، فهناك عينة منها نجد أنفسنا بالضرورة منخرطين فيما تلزم به من مقتضيات، فمثلا حينما نولد في إطار من المؤسسات الدستورية العادلة في الحدود المعقولة، فإن الخضوع إليها لا يقتضي فعلا استثنائيا، على خلاف واجبات أخرى، التي تقتضي منا إنجاز مهمات بعينها، وفي هذه الحالة يستدعي الأمر قصدية تأدية الواجب، كما أن ذلك يسمح بإمكانية اصطدامه بواجبات اخرى، خصوصا بالنسبة للفئة الأكثر امتيازا داخل المجتمع، والمُلزَمة بمهام إضافية حسب مبدإ التفاوت، فهي في حاجة لمثل هذا المبدأ التوجيهي، الذي يجعل أفعالها المنضوية تحت الواجبات الطبيعية، تأخذ طابعا حرا وواعيا بشكل أكبر.

على سبيل المثال إن مبدأ الوفاء بالعهد الذي يمثل ثقلا كبيرا في مستوى العمل السياسي، لا ينبغي التعامل معه كمجرد فضيلة متعلقة بنوع من الكمال الأخلاقي، وإنما بالأحرى كممارسة محكومة بمبدإ الإنصاف، وذلك في إطار القواعد العامة المنظمة لكل أشكال الممارسة السياسية، فالوفاء بهذا المعنى، يبرر من خلال منطق يلزم بربط صيغة معينة من التعبير بفعل محدد، فمن الإنصاف أن كل من وعد بـ «س» أن ينجز « س» من حيث هو تتمة وتحقيق لقواعد استعمال اللغة داخل المجال السياسي، فكما أن اللعب المنصف يقتضي احترام قواعد اللعبة، فإن الممارسة السياسية في علاقتها باللغة في حالة الوعد مثلا ينبغي أن تتحلى بمثل هذا الاحترام، وهنا يصبح الوفاء بالعهد مرتبطا بنظام من القواعد أكثر منه ارتباطا بنزوعات ضمائرية أخلاقية.

وهذا ما يجعل واجب الوفاء بالعهد حسب هذه الصورة يركز أكثر على تفاصيل سياق وشروط إنجاز الوعود، عوض التركيز على الضمانات الأخلاقية والفضائلية لمثل هذا الالتزام، وذلك من خلال ضبط شديد لاستعمال اللغة، ولممارسة التعريفات لما نتعهد به، بحيث نضمن كل شروط الاستعمال العقلاني للعبارات الذي سينسجم مع الانتظارات العقلانية أيضا. إن القواعد المؤطرة للعهود حسب وجهة النظر هذه توافقية، يتم اختيارها حسب الممكن الخاص بكل سياق، لكن الوفاء بالعهد هو في جانبه الإذعاني الملتزم بالإنجاز ذو طبيعة أخلاقية، ولكن الأمر ليس كذلك من الجانب التأسيسي للوفاء من حيث هو ممارسة مقننة بقواعد،أي من حيث هو سلوك اجتماعي.

فالواجبات الطبيعية على هذا الأساس لا تستدعي الإلزام الأخلاقي إلا في حدود ضيقة، بينما ينصب التركيز أكثر على السيرورة المنصفة للممارسة السياسية، التي تجد مبرراتها في شروط العقد الاجتماعي الأولي.

17. الحدودُ الْعَادِلَة لِلْخُضُوعِ لمبدَإ حُكم الأغلبية

هذا الطابع غير الفضائلي بالمعنى الضيق للكلمة، هو ما يجعل مسألة طاعة القوانين من طرف الأفراد، لا تتعلق بشكل مباشر ولصيق بعدالة هذه القوانين،فظلم بعض منها، وفي حدود معينة لا يعفي المواطنين من الخضوع لها؛ ذلك لأن القوانين هي أحد مظاهر المجتمع الواقعي العادل وليست هي كل مقوماته وأسسه، إذ أن الأمر المصيري بالنسبة للجميع هو قبل كل شيء وجود بنية أساسية تتشكل من مؤسسات تحاول قدر الإمكان تنزيل مبدأي العدالة على الحالات الخاصة، وهما المبدءان اللذان تم اختيارهما في ظل شروط نظرية تقتضي الطاعة الكاملة، وهذا ما جعلها ذات طابع إجرائي خالص بات العدالة والإنصاف، على خلاف سياق الممارسة الذي لا يمكنه أبدا أن يتمتع بضمانات العدالة الإجرائية الخالصة، فهذا ما لا يتيسر بشكل كامل في السياسة الواقعية.

ومن هنا فإن حياد القوانين على ضوابط العدالة أمر وارد في الممارسة السياسية والتشريعية، إما من خلال اعتماد تصور للعدالة غير مناسب ينتج قوانين ظالمة بشكل بنيوي، وهذا أمر مستبعد بفضل الأساس التعاقدي المنصف لمجتمع العدالة الرولزي، أو أنه انزلاق وتنكب على مقتضيات هذا التصور على المستوى التشريعي.

وفي هذه الحالة إن الظلم التشريعي، الذي يظل في كل الحالات مرتهنا ببنية دستورية تحمي الحريات الأساسية بشكل أولي، هو في الواقع ظلم عرضي ناتج على إحدى القواعد الدستورية العادلة، المتمثلة في حكم الأغلبية المقنن دستوريا، مما يعني أن هذا الظلم قابل للمراجعة في ظل المؤسسات الدستورية نفسها، ولذلك لا يصح أن نشكك أو نتراجع على هذا المبدإ الدستوري لمجرد حدوث تشريع قانون ظالم.

إن الواجب الطبيعي يدعو إلى الخضوع لمثل هذه القوانين، في انتظار إصلاحها وإلغائها من خلال طرق تحترم المؤسسات العادلة، لأن منطق الإنصاف يدعو دائما إلى احترام القواعد، وعدم التضحية بها لمجرد وجود صعوبات في الممارسة. لذلك إن النظام الديمقراطي الدستوري، وهو يختار القبول بحكم الأغلبية، لا يسعه إلا أن

يحترم تبعات مثل هذه الممارسة، التي تضمن عدالة كل العمليات الحكومية بشكل كامل، رغم أنها تمثل أفضل نموذج لتأطير الممارسات التشريعية.

إن واجب الحضارة والتمدن duty of civility يقتضي منا الصبر المرحلي على بعض الخلل غير الخطير في مثل هذه المؤسسات، دون أن نجعل من ذلك مبررا للخروج عليها والكفر بصلاحيتها «إن الواجب الطبيعي للتمدن ـ يقول رولز ـ يقتضي ألا نثير بشكل متسرع نقائص التنظيمات اللاجتماعية، ونتخذ من ذلك مبررا لإعلان العصيان»[119].

فحينما يكون مبدأ حكم الأغلبية مسيجا بمرجعية تصور العدالة كإنصاف، فهو يعتبر أفضل نظام قابل للتبرير على أسس معقولة، لأن محاولة تجريب أي نمط ينوِّع في تدبيره السياسي والتشريعي على أحد مظاهر حكم الأقلية، لابد وأن يصطدم من جهة، بفراغ تبريري لأساس اختيار مستحق الحكم، سواء كان فردا أو فئة، ثم إن ذلك يعد خرقا لأولية مبدإ الحريات، ما دام أنه سيحُول دون أعضاء المجتمع في عمومهم وممارسةَ الحريات السياسية. من هنا ورغم أنه « لا يصح ـ حسب عبارة رولز ـ القول بأن ما تريده الأغلبية هو الحق» [120] فإنه لا بديل في مجتمع العدالة على حكم الأغلبية، والسؤال الذي ينبغي طرحه بصدد هذا النوع من الحكم، لا يَصِحُّ أن يتجاوز مستوى الأطر الدستورية التي يلزم إخضاع هذه الأغلبية لها؛ حيث إن السؤال الجذري حول نظام الحكم تحت ذرائع الصعوبات، والقوانين غير المناسبة، يعد نقاشا لا يتوفر على معقولية التمرد العادل، بل هو بالأحرى تغليب للنزوعات التدميرية التي إنما تعاقد الوكلاء وهم ينتظمون المجتمع في إطار من المؤسسات العادلة، على إضعافها ودفعها للضمور لمصلحة مشاعر التمدن، المنسجمة أكثر مع الاستقرار في ظل أقرب المجتمعات للعدالة، دون الرهان اللامعقول على مجتمعات مطلقة العدالة لا تستدعي أي تبرم أو تظلم، فرهان كهذا لا يمكنه أن يمثل أساسا لتأطير مجتمع واقعي.

التشريع إذن هو بالضرورة نتيجة نقاش وبحث عن توافق سياسي political settlement في إطار من التعددية والاختلاف، ولا يمكن أن نجعل القوانين تصدر إنطلاقا من سيرورة العدالة الإجرائية الخالصة، فهذه الأخيرة إنما تناسب النقاش حول المبادئ وليس القوانين؛ ولذلك فإن السيرورة التشريعية تقوم على مبادئ يمثل التوافق حولها قرارا لا رجعة فيه، فكما سبقت الإشارة إن التعاقد ليس مجرد تسوية، ولذلك

119. *Ibid.*, p. 314.

120. *Ibid.*, p. 312.

فهو قائم على نية التأبيد والديمومة، لكن نتائجه هي قوانين ملزمة ولكنها ليست ضرورية العدالة، رغم جميع الاحترازات التي تم اتخاذها، لذلك فالقوانين ليست أبدية أو نهائية بشكل دائم، في إطار حكم الأغلبية، وهذا ما يجعل التوافق السياسي حولها قابلا للمراجعة، في ظل المساطر الدستورية ومقتضيات ومطالب مبدأي العدالة، فالتوافق السياسي ليس تسليما مطلقا، بل هو بالأحرى ترتيب وتنظيم لخطوات ممارسة التعددية في ظل العدالة وفي سبيلها.

18. فِي إمكَانية تبريرِ العِصْيَانِ المدَني الْعَادِل

لكن هذا الالتزام المبدئي بالخضوع للمؤسسات العادلة، لا يلغي تماما إمكانية فسخ وكالة التمثيل بالنسبة للحكومة، خصوصا في الحالات التي يتعلق فيها الأمر بخرق خطير للعدالة، إذ يصح الحديث عن تبرير معقول للعصيان المدني، وبالتالي فإن نظرية الالتزامات والواجبات لا تستبعد بشكل مطلق أي خروج عن الالتزام بالخضوع.

لكن العصيان الذي يهم نظرية العدالة، يتعلق بالعلاقة مع سلطة شرعية في إطار نظام ديمقراطي، يؤسس مسوغات صلاحياته إنطلاقا من مؤسسات عادلة ومؤطرة بتصور موحد وعلاني للعدالة؛ وفي هذا السياق فقط يمكن الحديث عن الالتزام الشرعي القائم على الحرية والمساواة، وبالتالي وحسب هذا المنطق، في هذه الحالة فقط يجوز أن يحصل التعارض بين واجب الخضوع لمبدإ الأغلبية وبين واجب حماية مبدإ الحريات.

ما يقصده رولز بهذا الطرح، هو أن فكرة الخضوع داخل أنماط سياسية غير ليبرالية، لا تدخل في حسابات نظرية قامت أساسا لإعادة بناء وتبرير القناعات الأولية للنظام الديمقراطي الدستوري، ولذلك فالمبررات المعتمدة للخضوع للسلطة داخل المجتمعات متباينة، ومن ثمة لا يمكن لمسوغات العصيان المدني إلا أن تكون مختلفة أيضا.

هذا التمييز بين أنساق الالتزامات والواجبات المختلفة، يقتضي أيضا حسب رولز تفرقة دقيقة بين أشكال التمرد والعصيان، فليس كل احتجاج عصيانا مدنيا، ذلك أن إعلان الرفض والتحلل من واجب الخضوع قد يتم في إطار الاحتجاجات المقننة، أو الجنح الصغيرة بحثا عن محاكمات علنية للتعريف بقضايا محددة، أو على شكل مقاومة منظمة، إلى غير ذلك من الأشكال النضالية. وبالتالي ينبغي التعريف الدقيق لمفهوم العصيان المدني لأجل عدم خلطه بكل هذه الوسائل التي قد تحتاج إلى استدلالات تبريرية مختلفة.

« يمكن تعريف العصيان المدني ـ يقول رولز ـ بأنه فعل عمومي غير عنيف، نتج عن قرار إرادي متصف بالوعي، ذو طبيعة سياسية، مضاد للقانون، الغرض منه في الغالب إحداث تغيير في القانون، أو في سياسة الحكومة»[121]، وبهذا يصبح العصيان المدني فعلا تواصليا موجها لرسالة واضحة، تراهن على حس العدالة المتوافر لدى الجميع، وذلك للتنبيه إلى أن عملية التعاون الاجتماعي قد حادت على مسار العدالة. كما أنه ليس من الضروري، حسب التعريف السابق خرق القانون موضوع الاحتجاج، لما قد يترتب على ذاك من نتائج خطيرة، وبدلا عن ذلك يمكن اللجوء إلى مخالفات بسيطة مثل إعاقة المرور أو التجمهر غير المصرح به، لأن الغرض من هذا العصيان المدني هو قبل كل شيء إبلاغ رسالة تحمل تحفظا جديا من طرف جزء مهم من المجتمع، لأجل الضغط على مراكز القرار لتغيير مواقفها.

وبالتالي إن العصيان المدني ليس إلغاء للسلطة، وإنما هو بالأحرى ضغط عليها من خلال إثارة انتباهها، فالمحتج العادل لا يعوض السلطة، وإنما يخاطبها ويراهن على حس عدالتها، على الأقل في المجتمعات الديمقراطية الدستورية التي تعنينا هنا، وحيث رجال الدولة يلزمون أنفسهم بقدر أكبر من الواجبات الطبيعية مقارنة بالآخرين، فلا يعقل حسب رولز أن نرتكب جريمة الخيانة والتآمر لأجل أن نعبر عن احتجاجنا.

إن العصيان المدني ليس مروقا، وإنما هو محاولة لرد السيرورة المتسلسلة ذات المراحل الأربع القَهقرى، وذلك بجعل الحالات الخاصة للعدالة تدفع نحو المراجعة التشريعية لإصلاح السلطة القضائية، وفي حالات أخرى إرجاع اللحظة التشريعية ذاتها إلى المراجعة الدستورية، فالعصيان المدني الذي يحتج على السلطة التنفيذية للحكومة، ينبغي أن يدفع بالأحداث لكي تصب في إطار محاكمة دستورية للقوانين التي تبدو ظالمة، ومن هنا فرغم الاختلاف، يتوجب دائما الحفاظ على وحدة المجتمع العادل، هذا رغم احتجاجه على سلطة الأغلبية.

وهذا بيان للطبيعة السياسية للعصيان المدني، فدواعي الاحتجاج تظل مبنية على أسس المبادئ السياسية، فهي ليست حزازات شخصية، وليست تصفية حسابات ضيقة، لذلك فلا يمكن أن يُبررَ العصيان المدني انطلاقا من حساسيات مذهبية دينية أو فلسفية أو أخلاقية، لأن ذلك سيفقده طابعه السياسي، وبسبب ذلك قد يحوله من وسيلة إصلاحية، إلى حركة تدميرية غير قادرة على ضمان تواصل جيد بين المحتج

121. *Ibid.*, p. 320.

والمحتج عليه، وفي هذا خطر على الاستقرار، الذي لا يبدو أن المحتجين كان غرضهم العمل على التشويش عليه أو إلغائه، بل إن قصدهم الأول كان هو مجرد الاحتجاج على قانون محدد داخل النظام التشريعي، فلا جدوى من أن ندمر كل كيان الدولة في إطار فورة احتجاجية تقوم على أساس مبررات ذوقية وشخصية، كما أنه لا يصح أن نحتج إلا على من بيننا وبينه عقد والتزام، والحال أن موضوع العقد الأول لم يكن أبدا هو القناعات الشخصية، دينية كانت أو فلسفية.

ولهذا السبب، تم التركيز في تعريف العصيان على الجانب العمومي، فالسرية مدعاة لجعل دوافع العصيان وأغراضه شخصية، والحال أن علانية الاحتجاج هي دفع لهذه الشبهة، وترسيخ للطابع السياسي لهذا العصيان، إن الأمر حسب رولز هو أقرب ما يكون إلى محاكمة علنية، منه إلى مهمة سرية. لأجل ذلك أيضا فالعصيان المدني ينبذ العنف، لأن المساس بحرية الآخرين وبسلامتهم سيعتبر تناقضا واضحا في رسالة العصيان، التي تركز قبل كل شيء على الدعوة إلى حماية الحريات، التي هي أساس باقي الحقوق الأخرى، وإذا ما تم التشويش على وضوح رسالة العصيان، فإن ذلك سيمثل إلغاءا له من الأساس، فالغرض ليس هو التهديد أو التخويف أو الإرهاب، وإنما إبلاغ رسالة قوية لمن يهمه الأمر، إنه تذكير بنسيان ما تم التوافق عليه بشكل مسبق.

بفعل ما سبق، يظل العصيان المدني وفيا للقانون حتى في ظل احتجاجه على جزء من هذا القانون، لذلك فالمناضل العادل يقبل بكل أريحية تحمل مسؤولية خرقه لبعض القوانين، فهذا ثمن عادل ومعقول لعملية إبلاغ الرسالة. ويُمكننا أن نستحضر كنموذج للنضال العادل واحترامه للقانون صورة مارتن لوتر وهو يجثو على رُكبتيه أمام الشرطة، عارضا يديه للقيد عن طواعية، كتعبير على أن عصيانه لا يلغي قبوله بمسؤولية توابع عرقلته للسير، فالمتمرد المدني بهذا الفعل، يعبر على نضجه وواقعيته السياسيتين، لأن العصيان المدني ليس لحظة جنون، وإنما هو فعل يتصف بالوعي والإرادة، كما سلف التعريف أعلاه.

19. في بَيان الفَرق بينَ الاستنكاف الضَّمائري وبينَ العِصْيان المدني

و للمزيد من تدقيق العصيان المدني ولأجل العمل على تحديد معناه الضيق، يعمل رولز على التمييز بينه وبين الاحتجاج القائم على أساس الاستنكاف الضمائري Conscientious Refusal، إن هذا الأخير رغم شبهه الظاهر بالعصيان من حيث هو تعبير على عدم قبول واستنكاف على الموافقة على قانون أو مطلب إلزام معين، إلا انه لا

يمت له بصلة من حيث حدوده الداخلية المميزة، فالاستنكاف الضمائري ليس سياسيا بالضرورة كما هو شأن العصيان المدني، بل إنه يبرر امتناعه وتحلله من واجب الطاعة، انطلاقا من قناعة شخصية، يعتبرها حائلا قيميا ومبدئيا تجاه مطلب محدد.

هذا الطابع الشخصي لهذا الشكل من العصيان، يجعله يفتقد لطابع النزوع الحواري والتواصلي بالمعنى الذي يطالعنا به العصيان المدني، فهذا الأخير مبني على تطلع حقيقي إلى إقناع الآخرين، من خلال رهانه على ذلك التصور المشترك بين جميع أعضاء المجتمع، إنه محاولة لترميم شبكة nexus الجماعة بدلالتها الثيلوجية، ولكن على أساس سياسي هذه المرة، ولذلك ففعل العصيان المدني يمشي جنبا إلى جنب مع الأمل في النية الحسنة للآخر، على خلاف ذلك إن الاستنكاف الضمائري، مسكون بيأس عميق من تفهم الآخر، ولذلك فهو امتناع صريح وبسيط على إتيان فعل ما، يتركز على القيمة الشخصية والذاتية والثقافية لفعل الامتناع ذاته، دون استحضار لوقع ذلك على الآخرين.

يمثل المسيحيون الأوائل الذين واجهوا السطوة الرومانية، نموذجا تمثيليا لهذا الشكل من الاحتجاج، إن الشهداء الأوائل للمسيحية لم يمتنعوا عن أداء الطقوس الوثنية على أساس مبررات تمتح استدلالها من تصور مشترك للعدالة أو للأخلاق مع الرومانيين، بل إنهم جسدوا مثالا لليأس الجذري من النقاش مع الآخر، لذلك ففعلهم النضالي مزدوج في أساسه، فهو من جهة إظهار للرفض على المستوى العلني، وفي نفس الوقت ميل للرهان على الحياة السرية للشخص لأجل تأثيث مجال مناسب للقناعات الشخصية.

إن مثار الاحتجاج بالنسبة لهذه الحالة ليس هو عدم وفاء وانسجام قانون أو أمر ما مع تصور العدالة العام، بل بالأحرى لاختلاف ذلك عن القناعات الشخصية، والحال أن هذه القناعات لا تعتبر ذات مقبولية عامة ولامشروطة داخل المجتمع العادل، فتوجيه المواقف من خلال مبررات دينية مثلا، يشترط ألا يمس ويتعارض مع مبدإ الحريات، وإلا سيكون من واجب مؤسسات العدالة أن تتدخل لكي تحمي الحريات من قناعات من هذا القبيل. وهكذا إن الأبعاد الشخصية للاستنكاف الضمائري ينبغي أن تظل محصورة في إطار الحد الأدنى الأساسي من الواجبات الطبيعية الضرورية في سياق المجتمع المحكم التنظيم، وحينئذ فقط، يمكن لمثل هذا الاحتجاج ان يكون فرصة لإعادة التفكير في أخلاقية قرارات عامة، من خلال اعتراضات ذات طابع محلي، وذلك في إطار من التعددية المعقولة؛ مثلا إن القناعات السلمية لبعض الفئات قد تسمح بفتح نقاش حول مفهوم الحرب العادلة، لكن هذه النزعة السلمية لا ينبغي

لهـا أن تعطـل بشـكل كامـل الوضعيـة الدفاعيـة للمجتمـع، ولا أن تعيـق عمـل مؤسسـات العدالـة في إطـار حمايتهـا للحريـات، لأن مثـل هـذه الحمايـة هـي مـا يسـمح مبدئيـا بتوفـير شرط مناسـب للتعبـير عـن الاسـتنكاف الضمائـري، مـما يعنـي أن أي تعـارض حـاد بـين هـذا الأخـير ومبـدأ الحريـات يمكنـه أن ينتهـي إلى وضعيـة تنـافي ونسـف داخـلي لهـذا الاحتجـاج.

لهـذا يـرى رولـز أن مـا يمكنـه أن يـبرر الاحتجـاج الـذي قـد يبلـغ حـد العصيـان المـدني، ينبغـي أن يُحـصر في تلـك الحـالات التـي يكـون فيهـا الإخـلال بمبـدإ الحريـات واضحـا وخطـيرا، وحينـما يتحـول ذلـك إلى عائـق أمـام رفـع مظـالم أخـرى. وفي مثـل هـذه الوضعيـات ليـس مـن الـضروري أن تعلـن المؤسسـات المعنيـة بالعصيـان مساسـها بمبـدإ الحريـات بشـكل صريـح وجلي، بـل يكفـي أن تـبرر لسـلوكات، واقـع حالهـا يظهـر تراجعـا عـن مبـدإ نسـق الحريـات، « فمثـلا حينـما تمنـع بعـض الأقليـات مـن حـق التصويـت، أو حـق بلـوغ مناصـب عامـة، أو مـن حريـة التنقـل والملكيـة الخاصـة، وكذلـك عندمـا تتعـرض جماعـة دينيـة بعينهـا إلى نـوع مـن القهـر... حينئـذ يحـق للجميـع إعـلان احتجاجـه»[122] .

إن حـق ممارسـة العصيـان المـدني معنـي بآثـار الممارسـة الاجتماعيـة المدعومـة بسـلطة الدولـة عـلى مبـدإ الحريـات، وليـس بمنطـوق القوانـين أو القواعـد التـي تـصرح بهـا هـذه المؤسسـات، فليـس مـن الـضروري أن تُدعـى العبوديـة باسـمها الصريـح، حتـى يـبرر الاحتجـاج عليهـا، والعصيـان المـدني لأجـل إلغائهـا، وذلـك لسـبب بسـيط،يمثل في عمـق وقـوة آثـار المسـاس بالحريـات الأساسـية عـلى المواطنـين، مـن حيـث هـم شـخصيات تتمتـع جوهريـا بخاصيـة الحريـة والمسـاواة.

لكـن هـذا الوضـوح يصبـح معقـدا وصعـب التحقـق، حينـما يتعلـق الأمـر بمبـدإ التفـاوت، فالاختـلاف العقـلاني حـول القـراءات المختلفـة لهـذا المبـدأ واردة جـدا، لأن الحكـم عـلى برنامـج اقتصـادي نظـرا لارتباطـه بالقناعـات النظريـة الاقتصاديـة، وبالمعطيـات الإحصائيـة المتعـددة، تجعـل مـن الصعـب الحكـم البـات والنهـائي عـلى مـدى تأثـر الاختيـار في هـذا المسـتوى بالمؤثرات الأنانيـة وغيرهـا مـن العوامـل المضـادة للعدالـة، ولهـذا فـإن الاحتجـاج عـلى الاختيـارات الاقتصاديـة مـن خـلال العصيـان المـدني، لا يكـون مـبررا إلا في تلـك الحالـة التـي يتجـاوز فيهـا هـذا المسـتوى لـكي يطـال مبـدأ الحريـات، مثـلا حينـما يتحـول النظـام الضرائبـي إلى وسـيلة قهـر اجتماعـي للأقليـات، أو إجـراء تمييزيـا يفـرغ الحريـات مـن قيمتهـا أو يمنـع تمويلهـا في سـبيل تعطيلهـا وإلغائهـا.

---

122. *Ibid.*, p. 327.

إن العصيان المدني لا يصبح مبررا، إلا بعد أن يتم استنفاذ جميع وسائل المعارضة المشروعة،فحرية التعبير والتجمع، والانتماء للأحزاب السياسية والجمعيات المختلفة، تعتبر وسائل أولية للتعبير عن معارضة قانون ظالم، لكن إذا ما أصبح كل ذلك غير مجدي، فهنا يصبح العصيان المدني حلا أخيرا له ما يبرره. التدرج إذن في المعارضة يعد أمرا مطلوبا داخل مجتمع يوفر قنوات عديدة لإبلاغ رسائل الاحتجاج، ولا يمكن التخلي عن ذلك إلا في الحالات التي يتم التشريع فيها لقوانين تمس بحريات الأقليات التي لا تملك وزنا تمثيليا كبيرا داخل مراكز القرار، فالتدرج في هذه الحالة قد يتحول إلى وسيلة بطيئة للتطبيع مع مثل هذه القوانين.

كما من المهم استحضار الطابع العام للحقوق ونحن نعلن احتجاجنا، فبقدر ما تملك أقلية ما هذا الحق، فإن الأمر هو على نفس المستوى الحقوقي بالنسبة لأقليات أخرى، بل ولجميع المكونات الأخرى للمؤسسات، ولذلك إذا ما لجأ الجميع إلى ممارسة هذا الحق بدون شرط، يمكن أن يمثل ذلك خطرا على الاستقرار العام، لذلك من المهم تصور نوع من التنسيق العام بين الأقليات، لأجل تنظيم قنوات تعبيرها على مطالبها، كما أن هذه الأخيرة يلزم أن تتجنب تشخيص مبررات العصيان المدني، وبدلا عن ذلك يمكن إدماج المطالب الفئوية تحت قوائم لمبادئ عامة يمكنها أن تجنبنا حالات تشتت وفوضوية العمل النضالي، ويسمح بتواصل أفضل على مستوى الساحة العمومية.

إن غرض العصيان المدني ليس هو إضعاف المؤسسات الاجتماعية أو السياسية، بل المبتغى هو دفع الآخرين إلى إعادة التفكير في قرار معين، ومحاولة النظر إلى وضعية معينة حسب رؤية الفئة المتضررة، وهذا يقتضي أن يكون سياق الاحتجاج يعبر على تصور ديمقراطي للحياة والتعاون الاجتماعيين، فبدون هذا الحس يصبح العصيان المدني حسب رولز في غير محله، وذلك لأن قاعدة المراجعة التي توجه فكرة العصيان المدني ذاتها، لا تتوفر في أي نظام مهما كان، إن مثل هذا الهامش ليس متوفرا إلا داخل المجتمعات الديمقراطية التعددية القائمة على روح التعاون الاجتماعي، ولذلك فإن الدور التصحيحي للعصيان المدني لا يتحقق إلا داخل هذا السياق.

فالخضوع القائم على أسس تعاقدية، هو خضوع مشروط بمسؤولية مزدوجة: من جهة هناك فكرة الالتزام بالطاعة المبنية على مسوغات ذات طابع أخلاقي، من قبيل الوفاء بالعهد مثلا، لكنه مرتبط أيضا بحساب عقلاني للمصلحة، التي ينبغي أن يتحمل المواطن مسؤولية الدفاع عنها بشكل مستمر، فالحراك الاحتجاجي داخل

المجتمعات الديمقراطية، حينما يكون بطبيعة الحال متسما بروح هذا النظام، لا يمثل مظهرا مرضيا للمواطنة، وإنما سهرا حقيقيا على استمرار حالة الوعي في العلاقة بين المواطن ومؤسسات العدالة، بل توكيدا على حالة التطابق بين تصورات الخير لدى الأفراد وبين مقتضيات هذه المؤسسات.

الفصل الخامس
الْغَايَاتُ: فِي انْسِجَام دَوَافِع المصْلَحَة مَع مُقْتَضَيات العَدَالَة

يمثـل التطابـق بـين العدالـة وبـين الخـير المرمـى العـام للقسـم الأخـير مـن كتـاب نظريـة العدالـة، وهـو جـزء هـام جـدا مـن المـشروع الرولـزي، بـل إنـه احـد الفـروع التـي كان رولـز يمنـي نفسـه بتطويرهـا في المقبـل مـن حياتـه، ولكنـه لم يسـتطع الوفـاء بهـذا الرهـان، للتركيـز عـلى الجانـب السـياسي عـوض الانشـغال بمـا يدعـى في تقاليـد الثقافـة الأمريكيـة بسـيكولوجيا الأخـلاق.

ولعـل هـذا أحـد الأسـباب التـي تدفعنـا أيضـا إلى تحجيـم متابعتنـا لهـذا القسـم لأن غايتنـا المبدئيـة في هـذا العمـل لا تعـدو محاولـة تقديـم أهـم عنـاصر الجانـب الفلسـفي السـياسي للطـرح الرولـزي، عـلى الرغـم مـن معرفتنـا بـأن مشروعـه النظـري يسـتدمج في مجـراه مـا لا حـد لـه مـن المجـالات المعرفيـة، التـي مـن غـير الـوارد استكشـافها في مجموعهـا داخـل هـذا المقـام.

شيء آخـر يمنعنـا مـن متابعـة جزئيـات هـذا الفصـل، ويتمثـل في ضرورة ربـط مقـولات رولـز في السـيكولوجية الأخلاقيـة مـع محاضراتـه حـول تاريـخ الأفـكار السياسـية والأخلاقيـة، وكذلـك العمـل عـلى ربطهـا بالمحـاولات الكلاسـيكية في هـذا المجـال داخـل الثقافـة الأنجلـو- أمريكيـة، حيـث يمثـل هـنري سـيدجويك Henry Sidgwek نموذجـا مركزيـا، كل هـذه المقتضيـات سـتدخل عملنـا في زخـم مـن التفاصيـل التـي حاولنـا قـدر الإمـكان تجنبهـا في هـذا المدخـل لفلسـفة رولـز.

عوضـا عـن ذلـك سـنحاول أن نركـز عـلى الأقسـام التـي أكـد رولـز نفسـه عـلى أهميتهـا بالنسـبة لمتابعـة اسـتدلالات تصـور العدالـة كإنصـاف في بعدهـا الأخلاقـي، وذلـك في طبعـة 1990 مـن كتـاب نظريـة العدالـة، التـي اشـتهرت في أوسـاط المشـتغلين عـلى رولـز بالنسـخة المنقحـة، حيـث يحـدد رولـز فصـولا وأقسـام محـددة يعتبرهـا ذات صلـة مبـاشرة بعمـق

الحجج التي تؤسس لأطروحته في هذا الكتاب، وبهذا سيكون إغفالنا لبعض فقرات هذا الفصل ـ رغم ما لها من قيمة ـ مدعوما بل وممهورا بموافقة رولز نفسه.

1. نحو نظرية تامة للخير: المقتضيات الدينتلوجية

إن الموضوع المركزي لهذا الفصل هو محاولة بناء نظرية تامة full theory حول مفهوم الخير، بعد النظرية الضيقة the thin theory التي تم استعمالها في اللحظة البدئية، وذلك احترازا من أي تأثير لتصورات الخير على العدالة، هذه الأخيرة التي ظلت سابقة على تصور الخير الذي اقتضى البناء النظري أن يبقى تابعا ومطبوعا بتصور العدالة. ولكن لأن التعاقد الآن قد صار نهائيا، ولأن حجاب الجهل قد رفع بشكل كامل، فإن إمكانية الانتقال إلى النظرية التامة أصبح لا يطرح أي مشكل، وهذا ما مثل مبرر إثارة هذا الموضوع في كتاب النظرية، فاستكمال بناء نظرية الخير لم يكن ضروريا لاستكمال نظرية العدالة، لكن العكس صحيح في سياق النظريات الدينتلوجية، وذلك على خلاف النظريات الغائية التي تجعل منطلقها هو نظرية تامة للخير.

مع ذلك هناك الكثير من الدواعي لاستعمال نظرية تامة من هذا القبيل، لأن فكرة الخيرات الأولية التي تمثل كل ما يمكن أن يرغب فيه الشخص العاقل في سبيل بناء وتحقيق مشروع حياته العقلاني، تحتاج في تفاصيلها إلى تدقيق أكبر، فهناك الكثير من الفضائل المصاحبة للعدالة تحتاج إلى مزيد إيضاح، على رأسها مفهوم قيمة الشخص الأخلاقية، التي يعدها رولز أحد المفاهيم الأخلاقية الأساسية التي ينبغي توفير تفاصيل أكبر لأجل تدقيقها.

فمن المهم أن نجيب على سؤال ما إذا كان " من الخيرْ أن يكون المرء خيّراً" وفي هذه الحالة سوف لن يكفي التعامل مع النظرية الضيقة للخير كموجه للاختيار العقلاني، بل سيكون من المهم ان نستحضر الغايات التي يمكن للخيرات أن تسطرها للسلوك والأعمال، وذلك عوض الاكتفاء بالخيرات الأولية التي لا تقدر أن تبرر مسائل من هذا القبيل.

يجوز القول إذن أن النظرية التامة للخير، هي إحدى الاستعمالات المشروعة لمبدأي العدالة، التي يمكنها أن تعتمد في تحديد وتعيين مجموعة من المفاهيم الأخلاقية التي تتجاوز مفهوم العدالة ذاته، على أساس أن حس العدالة حينما يشيع بين الناس، يتحول بذاته إلى خير، وإلى عامل استقرار للمجتمع ككل، وهو الاستقرار الذي يمكنه أن يجري

مصالحة فعلية بين العدل وبين الخير، بين ما يجب علينا وبين ما نريده، وهذا ما يدعوه رولز بالتطابق بين الخيرية وبين العدل justice and goodness وهو ما يمثل "الوضعية المركزية لسيكولوجيا الأخلاق التي تمثل أساس نظرية العدالة كإنصاف"[123].

ومن المهم التذكير في هذا الصدد، أن قائمة الخيرات الأولية التي تم اعتمادها في إطار الوضعية البدئية، فُصِّلت بمنأى عن مقتضيات العدالة، وذلك بالاعتماد فقط على استنباطها من نظرية الخير الضيقة، وذلك حتى نتجنب الدور المنطقي، المتمثل في تبرير الخيرات الأولية انطلاقا من مبدأي العدالة، وفي نفس الوقت اعتماد تلك الخيرات في تسويغ اختيار هذين المبدأين، إن هذه الإمكانية لا تصبح مباحة إلا بعد التأكد من إتمام قائمة الخيرات بعيدا عن مقتضيات العدالة، حينئذ فقط يصح العودة إلى هذه المقتضيات في كل الاستعمالات والتعريفات اللاحقة على اللائحة الأولية.

يفيد هذا أن رولز يستعمل نظرية الخير كعقلانية على مرحلتين: إحداهما تعاقدية في ظل شروط صورية ونظرية، تتعامل مع أشخاص تمثيليين، لا نُخضعهم سوى لأخلاقية وظيفية ضحلة، وهذا ما يتحقق من خلال اعتماد نظرية الخير الضيقة، ثم في مرحلة ثانية وحينما يتم استحضار المواطنين كأشخاص أخلاقيين في سياق واقعي، تعتمد نظرية الخير التامة.

هذا التمييز بين المستويين هو ما جعل بعض استعمالات الخير كعقلانية في إطار فلسفات أخلاقية شهيرة يبدو صادما، حيث توضع في خانة الخير أشياء تبدو متناقضة، كالأشياء المصنوعة، والأدوار الاجتماعية، ومشاعر الصداقة والميولات، وغير ذلك من مبتغيات الكائن العقلاني، مما يضفي على مقاربة هذه الفلسفات طابعا أداتيا، ويجعل مفهوم القيم في إطارها يأخذ شكلا اقتصاديا صرفا، وعندئذ يصبح من الصعب مقاربة الخصوصيات القيمية الأخلاقية، التي حينما تخضع للمقاربة الأداتية بشكل مباشر تصبح غير مناسبة تماما، وهو الأمر الذي يمكن أن نتجنبه حسب رولز إذا ما اعتمدنا مبدأ التدرج من النظرية الضيقة إلى النظرية التامة، فالأخلاقية المناسبة للوضعية البدئية، لا تصلح أن تطبق مباشرة وبشكل آلي على وضعية ما بعد التعاقد، حيث ستبدو هذه الأخلاقية سطحية وغير ذات كفاءة لاستيعاب كل ما يقتضيه الجواب على سؤال طبيعة الشخص والمجتمع الخيريين، فمثلا بقدر ما أفدنا كثيرا من افتراض اللامبالاة المتبادلة في المستوى النظري، بقدر ما ستبدو هذه الفرضية غير ذات قيمة في السياق الواقعي.

123. *Ibid*., p. 380.

2. في تعريف المواطن الخيِّر

إن السؤال حول المواطن الخير يمكن أن يطرح على شاكلات ثلاث: أولا انطلاقا من دور معين أو وضعية خاصة، نفترض أن المواطن الخير هو من يمارس مثل هذا الدور أو يتموقع داخل هذه الوضعية، وذلك بشكل يتجاوز قدرة المواطن المتوسط، فيكون ها هنا معيار الخيرية هو وجهة نظر الآخرين في تحديد ما كانوا ينتظرونه أن يتوفر في الآخر انطلاقا من طبيعتهم العقلانية، فيصبح الخير نتيجة أعتراف الآخرين بما كانوا يودون أن يتصفوا به أيضا، وإن لم يصلوا إلى ذلك. كما يمكن ثانيا تحديد خيرية المواطن من خلال نسق عام من المهام، يكون الشخص خيرا بقدر ما يستوفي مطالب كل تلك المهام والأدوار، وهنا يصبح التعريف مرتبطا أكثر بتراتبية المطالب الأخلاقية، ومدى القدرة على احترام النظام الداخلي للنسق الأخلاقي ككل. وأخيرا هناك التعريف القائم على معيار أكثر تجردا، حيث نصف الشخص بالخيرية لا بفعل دور استثنائي أو قائمة من الأدوار، ولكن لتحقيقه صفات تقتضيها العقلانية في كل دور أو سلوك، كما لو أن هناك أساسا عاما لصفات الخير، يمكن أن نُرجع إليه كل الأحكام المتعلقة بالخير، فيصبح هذا الأخير حسب رولز شبيها بصفة الجودة والفعالية المطلوبة في الأدوات عامة، لكن دون اختزالها إلى صفة محددة.

ويبدو حسب رولز أن المسلك الثالث هو الأقرب إلى الصواب، حيث يجعل مقتضيات الطريقة الأولى مجرد حالة جزئية، بينما يظهر بشكل أكبر الطابع الحدسي للطريقة الثانية، إن الخيرية باعتبارها تمثل صفة تميز وجودة أخلاقيين، لابد وأن تنطلق من فضائل أساسية، تمثل القوام المركزي للرجل الخير، وهي فضائل بالضرورة مرتبطة بالعدالة، والسعي القوي للامتثال إلى مقتضياتها، وهو ما ندعوه بحس العدالة، مما يعني أن الفضائل المشكلة للخير متصلة بشكل أصيل بمطلب العدالة، والحال أن هذه الأخيرة لا تستقيم كفضيلة إلا حين تكون قادرة على أن تطبع الجميع بمقتضياتها، وهذا تفسير طابعها الاجتماعي، وبالتالي فإن الفضائل بدورها ونظرا لارتباطها بالعدالة تصبح هي أيضا ذات حمولة اجتماعية، لذلك فإن شرط وجود المواطن الخير هو وجود بنية أساسية توفر مؤسسات خلفية للعدالة، وهي الشروط التي يمكن للمواطنين توفيرها بشكل إرادي وقصدي، لكن هناك شروط أخرى تساعد في تحقيق الفضائل مثل الخيال والذكاء وقوة التحمل، غير أنها شروط غير ضرورية ـ رغم أهميتها ـ نظرا

لكونهـا صفـات طبيعيـة لا يمكـن التحكـم في إحداثهـا أو إيجادهـا، بـل يمكـن فقـط تصحيـح آثارهـا، وهـو أمـر يتعلـق بالعدالـة التوزيعيـة وليـس بنظريـة الفضائـل.

كـما أن مـا يميـز الفضائـل عـن السـمات الطبيعيـة، هـو أن هـذه الأخـيرة يمكـن تطويرهـا والرقـي بهـا انطلاقـا مـن التربيـة والتدريـب، بينـما الفضائـل هـي أحاسـيس تدفـع الإنسـان إلى التـصرف حسـب مبـادئ، ولذلـك فهنـاك انسـجام جوهـري بينهـا وبـين مبـدأي العدالـة.

عـلى هـذا الأسـاس يمكـن تعريـف الشـخص الخـير بأنـه ذلـك الـذي يتوفـر عـلى حـد يتجـاوز المتوسـط مـن الخصائـص الأخلاقيـة التـي يـود أي شـخص عقـلاني أن يتصـف مواطنـوه بهـا، وبهـذا تصبـح نظريـة العدالـة جـزءا أساسـيا مـن تعريـف الخـير، دون أن يُفقـد ذلـك القيمـة الأخلاقيـة خصوصيتهـا، فتعريـف الشـخص الخـير في هـذه الحالـة، لكونـه لم يركـز عـلى مهـام بعينهـا، قـد تجنـب الوقـوع في القـراءة الأداتيـة للفعـل الخـير، ولم يجعـل الشـخص يبـدو مجـرد شيء يتوفـر عـلى قيمـة، لأن فكـرة المجتمـع العـادل التـي تحـف التعريـف بأكملـه، توفـر الـشرط التعـاوني القائـم عـلى تصـور مشـترك لمبـدأي العدالـة، وهـذا مـا ينقـل فكـرة الخـير مـن بعدهـا الاسـتعمالي إلى بعدهـا التواصـلي.

إن الفعـل الخـير، وبالتـالي الشـخص الأخلاقـي ذاتـه، ينتـج مـن خـلال سـلوكاته تحقيقـا لمصالـح الآخريـن، فهـو ليـس فعـلا فضائليـا كماليـا يبنـى بمعـزل عـن الجماعـة أو ضدها،بـل إنـه خـير متجـذر في الطبيعـة الاجتماعيـة للإنسـان، إنـه فعـل مسـاعدة، وحمايـة، وتعـاون، وتضامـن، واقتسـام احسـاني، وكل مـا شـئنا مـن الأفعـال الخـيرة التـي تصـب في خانـة مصالـح الآخريـن.

3. في تعريـف الشـخص الظـالم كنمـوذج للشرانيـة في مقابـل الشـخص العـادل كنمـوذج عـن الخيريـة

وبهـذا وعـلى أسـاس هـذه النظريـة التامـة للخيريـة، يمكـن أيضـا أن نحـدد بشـكل دقيـق حـالات غيـاب القيـم الأخلاقيـة، في نمـاذج تمثـل الشرانيـة المقابلـة للخيريـة، الشـخص الظـالم مثـلا، هـو مـن ينمـي مشـاعره بعيـدا عـن مبـادئ العدالـة ومطالبهـا، إنـه كائـن يشـعر بنفسـه وبمصالحـه، دون أن يكـون قـادرا عـلى اسـتحضار البعـد الاجتماعـي، والمشـاعر الغيريـة التـي تميـز الرجـل الخـير. إن الشـخص الشريـر يـبرر مشـاعره بشـكل اعتباطـي، دون أن يسـتحضر وجهـة نظـر الآخريـن، ودون أن يتوقـف عنـد مسـتتبعات فعلـه ومشـاعره عـلى

الغير، الذي من المفترض ألا يحب من منطلقات عقلانية أن يتصف مواطنوه بمثل ما يتصف به هذا الشخص الشراني.

إن الطابع الاجتماعي للخيرية، جعل الرجل العادل والرجل الصالح والخيّر يندمجان بتلقائية أكبر في نفس ملامح الشخص العقلاني، وهذا دليل على وجود تطابق بين الخير وبين العدل. وتتضح المسألة بشكل أكبر، فيما يتعلق بما دعاه دائما رولز بالخير الأول المتمثل في احترام الذات، الذي يفيد تلك القيمة الذاتية التي يمنحها الشخص لنفسه في إطار الشروط العقلانية، وتقديره لمدى أحقية مشروع حياته العقلاني بأن يتحقق، في حدود ما تسمح به الإمكانيات؛ ذلك لأن كل تبخيس للذات يفقدنا الإيمان والثقة بمشاريع حياتنا ويغرق وجودنا في الإحباط والشعور بالفشل، ومن ثمة يكون من الصعب، إن لم نقل من المستحيل على الشخص أن ينخرط في مشروع المجتمع التعاوني العادل.

4. الثقة في الذات، شروطها وآثارها

لنقل إن شرط الفعل هو الرغبة، وهذه الأخيرة حينما تكون محبطة، فهي تفتقد للطاقة التي يمكنها أن تؤدي إلى الفعل، لذلك وكما سبقت الإشارة، عمل المتعاقدون تحت حجاب الجهل على الاحتياط للحيلولة دون المساس بهذا التقدير للذات، لأن الاختيار العقلاني يؤكد على أن مواطنا لا يحترم ذاته، ولا يثق فيها، لا يعد خطرا على نفسه فقط، بل إنه ورقة خاسرة بالنسبة للمجتمع ككل.

ويبدو أن الحياة في مجتمع تتكافل فيه كل العوامل لأجل الرقي بالانتماء الاجتماعي إلى مستوى يتحول فيه الإلتزام بمقتضيات العدالة خيرا، مما يجعل كل القوى الداخلية للمجتمع المتصالح مع العدالة التي يعتبرها خيرا،تدفع الشخص إلى أن يجعل مشروع حياته العقلاني مرتبطا بتنمية أفضل قدراته وكفاءاته، ويعد هذا أحد الشروط الأساسية لحدوث تقدير الذات واحترامها. فحينما تفرض عليك الحياة الاجتماعية أن تستغرق كل وجودك في الاحتيال لحاجياتك الخسيسة على سلم تراتبية الكفاءات، فإن الثقة في ما ننجز تصبح لاغية، بينما حينما نشعر أن كل أفعالنا الاجتماعية ترقى بنا على المستوى الذاتي قبل المادي، فإن هذه الثقة تتحول إلى ملمح يصاحب كل مراحل عمرنا.

ولأن مجتمع العدالة محكوم بتصور مشترك للعدالة كإنصاف، القائم على ضوابط عقلانية، ومن ثمة على تطابق بين ما يجب وما نبتغي، فإن مشروع الحياة العقلاني لا بد

وأن يجد لدى الآخرين تثمينا وتقديرا، ويعد هذا شرطا ثانيا لتحقق الثقة في الذات، فحينما نشعر أن ما نبتغيه ونخطط له في حياتنا يستجلب نظرة اجتماعية إيجابية، فإن دافعية إنجاز مشاريع حياتنا العقلانية تصبح قوية، بل إن ذلك يسمح بأن نستدمج في هذه المشاريع كفاءات وقدرات أكثر تعقيدا وعمقا. وكثيرا ما يركز رولز في هذا الصدد على القيمة الحضارية وحاجتها إلى مثل هذه المباركة الاجتماعية والجماعية، فالتعامل بذوق رقيق وباذخ على المستوى الحضاري، حينما يحدث في سياق العدالة فهو يولد وقعا جيدا ومقبولا لدى المواطنين جميعا، إن ذلك يدفع المستوى الحضاري إلى الرقي أكثر فأكثر، لكن إذا ما قوبل ذلك بنوع من الوحشة والعداء والتبخيس، فإن المشاريع الحضارية الكبرى سرعان ما تنتهي إلى الضمور والتلاشي، وبالتالي بقدر ما تزداد ثقة المواطنين بأنفسهم، التي بدورها ترسخ الثقة فيما بينهم، بقدر ما تكون فرص الرقي الحضاري متوافرة وواردة.

قد يبدو هذا المطلب الحضاري أحد أشكال النخبوية الثقافية، أو على الأقل، قد يظهر ذلك مستحيل الحصول على المستوى العام للمجتمع، لأنه من غير الممكن أن يصل كل الناس إلى مستوى من الرقي الذوقي، سواء في مجال الفنون او العلوم، لكي يجدوا ذواتهم داخل مثل هذه المشاريع الحضارية. قد يصح في رأي رولز مثل هذا الاعتراض في المجتمعات غير التعددية، والقائمة على مبدإ الكمالية، لكن مجتمع العدالة تعددي من جهة مطلعه ومقطعه، فكل ما يتقوَّم به من مبادئ وقواعد، تصب جميعها في اتجاه حماية التعددية المعقولة، ولذلك فداخل مجتمع كهذا، يعترف بحرية الاجتماع والتفكير والتعبير إلى غير ذلك من الحريات، يمكنه أن يفتح إمكانيات جمعوية لامحدودة، مما يعني أن كل فرد لا بد وأن يجد لنفسه رفقة تُشاركه اهتماماته، وتُقدره وتسعى إلى مساعدته في تحقيق مشروع حياته.

وهكذا إن الثقة الداخلية بالنسبة لكل جمعية في إطار الانسجام والسلم العامين، يجعلان ذلك كافيا لتوفير شروط تقدير الذات، دون الوقوع في معاندات إقصائية ترسخ مشاريع على حساب أخرى، لأن تصور العدالة المشترك بينهم يمنع استعمال أي مبدإ كمالي على مستوى المجال السياسي، وهذا وحده كافٍ لأن يدرأ عن الجمعيات المختلفة أي ضغط أو تبخيس لاهتماماتها باسم أي سلطة عامة، فالعقد الذي تم إبرامه في سياق الوضعية البدئية، يضمن احترام جميع تصورات الحياة الخاصة، حينما تتصف بالعقلانية، وتحترم مقتضيات العدالة.

5. في تعريف الخجل والشعور بالتفوق

يدفعنا هذا إلى إثارة إحساسين يتضايفان مع الشعور بالثقة في الذات، يتمثلان في الخجل Shame والتفوق Excellences، فالاول هو إحساس يتلبسنا كلما مُس تقديرنا لذاتنا، فهو ليس شعورا طبيعيا، ما دامت الثقة في الذات نفسها ضاربة بجذورها في البعد الاجتماعي، إن الشعور بالخجل قاس جدا، لأننا نشعر عبره بأن قيمة كبرى أصيبت في مقتل، فالأمر لا يتعلق بمجرد أشياء أو فرص أضعناها، فذلك يدعى ندما، وهو يرتبط بعلاقة ذاتنا بالأشياء، إما من حيث الفقد أو التبذير أو الإتلاف، إلى غير ذلك من السلوكات التي تُضيع علينا أشياء ذات قيمة بالنسبة إلينا، على خلاف الخجل الذي يتعلق بما قد تحدثه الأشياء في ذواتنا، وما يترتب عن ذلك من فقدان للثقة في أنفسنا، فهو إحساس حميم وداخلي للأنا وهو يحاكم نفسه أمام نفسه، وأمام الأغيار الذين يمثلون شرطا مباشراً لتقديرنا لذواتنا، ويضفي ذلك على الخجل إحساسا أخلاقيا لأنه يحدث أحيانا في تعالق مع فكرة العدالة والإخلال بمقتضياتها.

أما إذا ما اردنا الضبط المفاهيمي لخاصية التفوق، فعلينا حسب رولز، أن نميز بين الأشياء ذات الأهمية المباشرة فقط لمن يملكها، وبين الأشياء أو الصفات التي تكتسي أهمية لصاحبها ولشركائه ومواطنيه، أما الأولى فلا تطرح أي مشكل علائقي خارج مطلب العدالة التوزيعية، فأن تملك منزلا فارها أو سيارة غالية الثمن، هي أمور تدبر في إطار مبدإ التفاوت. لكن الأمر مختلف فيما يتعلق بالفئة الثانية من المواهب والصفات، فالذكاء وسعة الخيال، والإبداع، تمثل خيرا للذات، ولكن أيضا لشركاء هذه الذات، خصوصا حينما يتم التعبير على هذه المواهب بشكل مناسب، هذه الخصائص هي ما يمثل حسب رولز طابع التفوق، إنها الخصائص التي يتمناها كل شخص عقلاني لنفسه ولغيره، كما أنها خيرات حقيقية تساعد على إنجاز مشاريع الحياة بتفوق وكمال في ظل تقدير الآخرين، وهذا ما يجعلها أحد مداخل الثقة في النفس.

ولذلك فإن الشعور بالنقص في هذا المستوى، أو بالعجز عن ممارسة كفاءة من هذه الخيرات الأخيرة، يثير فينا الإحساس بالخجل، فالغباء مثلا أو البشاعة، رغم أنهما ليسا مدعاة للتوبيخ والمؤاخذة من الآخرين، فهما ونظرا لارتباطهما بتقدير الذات، يجعلاننا نشعر بالخجل حيال أي نقص فيهما، إلا أن هذا الخجل يتسم بكونه طبيعيا، ومن هنا فهو يختلف عن الخجل الأخلاقي الذي يتعلق بمجتمع العدالة مباشرة،حيث إنه يرتبط بما قررناه لأنفسنا كمشروع حياة، ومرتبط بما يتعلق بإرادتنا وقصدنا، وفي هذه الحالة

لا نخجل إلا مما نتحمل مسؤوليته، فمثلا، إن عدم التوفر على مواهب في الموسيقى لن يُشعر من لم يسطروا لأنفسهم التفوق في هذا المجال بأي إحساس بالخجل.

هكذا يصبح الخجل مرتبطا بالمجال الحقوقي، لأن هذا الأخير هو ما يمثل أساس مشاريع حياتنا العقلانية، ولهذا فلا نشعر بالخجل إلا مما يمس حريتنا ونديتنا للآخرين، وحينما نكون المسؤولين على الانتقاص منها او تعطيلها، لذلك إذا كان الظلم هو ما يُخل به الآخرون إزاء حريتنا ونديتنا لهم، فإن الخجل هو ذلك الظلم الذي نوجهه مباشرة لذواتنا نحن.

وبهذا تصبح الفضائل وسيلة لحماية تقدير الظلم الشخصي للنفس، وتتحول الحياة الفاضلة إلى مرقى نحو التفوق في كسب احترام الآخرين، وفي تحصيل احترام ذواتنا، ولعل هذا ما يميز أيضا بين الشعور بالذنب وبين الخجل، من حيث إنه يثير فقط إحساسنا بما أنزلناه من ظلم بالآخرين، بينما لا نصل إلى مستوى الشعور بالخجل إلا حينما نتجاوز أفق الآخر، وننظر إلى إخلالنا بالفضائل وبالعدالة، كعلامة على فشلنا في بناء وتحقيق مشروع حياة تتصالح فيه خيراتنا مع تصورات العدالة.

6. في بيان حسّ العدالة، شروط الشخصية الأخلاقية

وهكذا يصبح الخجل والثقة في الذات في علاقة مباشرة مع مبدأي العدالة من حيث هما أساس لبناء نظرية تامة للخير، بابا آخر في النظر هو في الواقع مستتبع طبيعي للفصل السابق، ويتعلق الأمر بحس العدالة، وكيفية تشكله أو بالأحرى تطوره لدى المواطنين داخل المجتمع المحكم التنظيم. وكما سبق ورأينا في الوضعية البدئية، راهن رولز منذ البداية على هذا الحس المشترك حول قضايا العدالة، الذي يتقاسمه جميع ممثلي المواطنين أثناء الفعل التعاقدي، مما يعني أن حجاب الجهل لم يترك العمليات الاستدلالية والتسويغية تدور على أساس بياض معرفي كامل، وإنما كان هناك على الدوام معطيات أخلاقية متجذرة في الطبيعة الإنسانية، توفر معالمَ في البحث والتداول حول العدالة.

ويبدو أن المساواة بالإضافة إلى الحرية، تُعد إحدى الركائز التي لم يكلف المتعاقدون أنفسهم تبريرها، لأنها تنتمي لهذه الأرضية المشتركة من البداهات والقناعات المعرفية والأخلاقية. لكن رولز في هذه للحظة من النظرية، يسعى إلى التفكير في أساس المساواة عوض أن يكتفي بمقبوليتها الأولية، وذلك من خلال محاولة الإجابة على سؤال يمكنه

أن يفتح نقاشا كبيرا حول الأسس العامة للأخلاق، غير أن رولز سيحصر مقاربته في حدود موضوع العدالة الضيق.

يتعلق الأمر بالسؤال التالي: لماذا نقصد بالمساواة الكائنات البشرية وحدها دون غيرها؟ وبالتالي لأي سبب لا تدخل الحيوانات بشكل مباشر تحت طائلة مبدأي العدالة؟ إن هذا السؤال يقول رولز يخص في الواقع مستويات مجال العدالة التي يمكن تقسيمها إلى عدة أقسام، فهناك مثلا المستوى الإداري للمؤسسات، وهذا مجال تقوم فيه العدالة على أساس تطبيق القواعد العامة على الجميع بشكل يحترم المساواة بدون تفرقة، وهنا لا يبدو أن مبدأ المساواة يطرح مشكلا للحس المشترك. كما هناك مستوى آخر تتعلق فيه العدالة بالبنية الأساسية لهذه المؤسسات نفسها، وفي هذه الحالة تثار مسألة المساواة في الحقوق الأساسية، التي يمكنها أن تطرح بعض المشاكل، وهي قضايا تخضع مباشرة لمبدأي العدالة، ولا تعنى بها سوى الكائنات البشرية، ورغم أن الحيوانات تستفيد في هذا الإطار من أحد أشكال الحماية، لكنها لا تبدو مع ذلك شخصيات تملك حقوقا وواجبات.

ويرى رولز أن شرط الذات الأخلاقية غير متوفر في هذه الكائنات، إذ المطلوب في مثل هذه الذوات الأخلاقية أن يكون لديها تصور واضح للعدالة، وهذا أمر مستحيل ومستبعد في حالة الكائنات الطبيعية الأخرى، كما ينبغي أن تحدو هذه الذوات الرغبةُ في الانخراط والالتزام بمقتضيات العدالة، وهو ما يمثل حس العدالة التي لا يمكن تصور إمكانية تملك الحيوانات لأي صورة من صوره، لأنه حس يقوم بالأساس على معرفة واضحة بالمبادئ المتعاقد عليها.

إن الإنسان من حيث هو ذات أخلاقية لا يملك امتياز وضعية، وإنما مجرد إمكانية أخلاقية مفتوحة على تطورات وتحولات مختلفة، وبالتالي فإن مقتضيات العدالة هي تأطير لهذه الإمكانيات التي ينبغي للذات الأخلاقية أن تدفع بها في اتجاه العدالة،بكيفية إرادية ومسؤولة، على خلاف الحيوانات التي تملك طبيعة قارة وثابتة.

يمكن القول إذن إن مجرد التوفر على الشروط الدنيا للوجود كذات أخلاقية، يعد كافيا للتمتع بالحقوق المتساوية، وهذا دون أن نشرط الأمر بالتحقق الكامل لهذه الإمكانيات، مما يستتبع عدم جواز حرمان أي عرق إنساني، أو فئة اجتماعية، من مبدإ المساواة في الحقوق تحت أي مبررات كمالية. وإذا ما حدث وحصل عجز أو إعاقة في الكفاءة الأخلاقية لأحد أعضاء المجتمع، إما ولادة أو بفعل حادث، فينبغي

التعامل مع هذه الحالات على أساس أنها تعاني من حرمان ما، وليس باعتبارها مقصرة او مجرمة، من المطلوب معاقبتها. ولا ننسى أن التعاقد في الوضعية البدئية لم يكن بين الأفراد، ولكن بين ممثلين لسلالات وأسر، ولهذا يحق لهؤلاء المعاقين الاستفادة من ضمانات الحقوق المناسبة، على أساس مكسب التعاقد المحصل من ممثليهم، والذين وضعوا في الاعتبار وعلى أسس عقلانية، مصلحة نسلهم دون شرط ذلك بمبدإ كمالي أو فضائلي يتصف بالتسامي.

إنطلاقا مما سبق إن مبدأ المساواة لا يقوم على أساس مباشر للاستحقاق الطبيعي، فليس الناس أندادا في الحقوق والحريات لأنهم كذلك على المستوى الطبيعي، ولكن ينبغي النظر إلى هذا المبدأ باعتباره مبدءا إجرائيا خالصا، مفاده أن المساواة هي الأصل في التعامل مع الناس، وكل استثناء في الخضوع لهذا المبدأ ينبغي أن يكون مبررا من خلال نفس المبادئ التي يخضع لها الجميع.

لا يمكن استحضار أي معطى طبيعي، إلا في ظل توجيهات مبدأي العدالة، نظرا لقدرتهما على التحكم في اعتباطية العوامل الطبيعية، فيمكن بالتالي الانطلاق من بعض الخصائص المشتركة ، range property لأجل تحديد أفضل لمجال العدالة، بحيث يمكن أن نستوعب الاختلاف والتباينات الطبيعية في ظل المساواة العامة، إن الأمر حسب رولز أشبه ما يكون بالنقط الموجودة داخل حيز الدائرة، إنها تأخذ مواقع متعددة لكنها جميعها تتحد في إطار سطح سوي ومتكافئ. وفي الواقع إن طبيعة مبدأي العدالة تتناسب بشكل كبير مع هذا التصور في التعامل مع المساواة، حيث إن المبدأ الأول يرسخ الطابع التكافئي الكامل مثلما هو حال الدائرة، أما المبدأ الثاني فينظم بعض التفاوتات لكن في إطار شعاع نفس المركز المتمثل في أولية المساواة في الحقوق والحريات.

هذه الخصائص المشتركة إذن لا تسمح لنظرية العدالة بأن تقارب الكائنات الطبيعية غير الإنسانية، ولكنها لا تبيح مع ذلك أي معاملة لاإنسانية لها، فقدرة الحيوانات على الشعور باللذة والألم يجعلنا ملزمين بواجبات أخلاقية في إطار التعامل معها، أما وضعية هذه الكائنات على المستوى الأخلاقي فتحتاج حسب رولز إلى نظرية أكثر شمولية «نظرية للنظام الطبيعي والموقع الذي نحتله داخله، وإن من ضمن مهام الميتافزيقا ـ يقول رولز ـ بناء رؤية مناسبة لهذه المسألة»[124] حينئذ فقط يمكن لنظرية العدالة أن تمارس

124. *Ibid.*, p. 448.

تعديلا على مقرراتها لأجل أن تتناسب مع هذا التصور الميتافيزيقي الذي يرى رولز انه لم ينجز بعد.

7. في التطابق بين نظرية العدالة كإنصاف وبين نظرية الخير

لكن في انتظار ذلك يمكننا أن نطرح الآن مسألة التطابق بين نظرية العدالة كإنصاف وبين نظرية الخير كعقلانية، إذ يبدو أن كل نظرية منهما تحيل إلى الأخرى داخل سياق المجتمع العادل ذلك أن مشروع الحياة العقلاني في إطار هذا المجتمع يصب تلقائيا في دعم وترسيخ حس العدالة، والانخراط في وجود منطبع بطابعها؛ فالفرد الرولزي في هذا السياق العادل يصبح متصفا بصفات تجعله أهلا للخير وللعدالة، أو لنقل لعدالة خيرة ولخير عادل.

وعلى قمة هذه الصفات يضع رولز صفة الاستقلالية وموضوعية أحكام الفرد العادل، اللتان يتأصلان في الارتكاز الثابت على مبدأين واضحين للعدالة، تأتي إليهما المتعاقدون عبر استدلال وتداول متصفين بالإنصاف والعقلانية. فالأحكام الأخلاقية في سياق غير هذا، يمكن أن تبدو مجرد نزوعات سيكلوجية، ترسبت لدينا بفعل التربية والعادة، مما يجعل العدالة نتاجا لعوامل اعتباطية تتعلق بالطبقة، أو العائلة، أو الانماط التربوية التي نشأنا على أساسها. على خلاف ذلك تقوم هذه الأحكام في مجتمع العدالة على مبررات مختلفة «فهناك أشياء كثيرة يمكن قولها» (there are many things to say)[125].

فالأخلاق المعتمدة في أحكام من هذا القبيل، هي نتيجة اختيار حر وعقلاني، وهذا ما يجعلها تعبر على استقلاليتنا من جهة أنها ترسيخ للحرية، وذلك منذ نشأتها الأولى في إطار الوضعية البدئية، كما أنها تتصف بالموضوعية نظرا لاحتكامها إلى مبدأين لم ينبجسا في حياتنا بفعل الصدفة، بل إنطلاقا من عملية تداولية قائمة على الاحتياط ضد كل المكونات الذاتية بالمعنى الأناني للكلمة والعمل على استبعادها. إنه تداول مع الآخر وفي ظل شروط تستحضر كل الاقتضاءات اللازمة لجعل اختياراتنا وأحكامنا تتسم بالمقبولية والموضوعية.

ولذلك إن التربية ذاتها، التي لا بد وأن توجه أحكامنا وذوقنا الأخلاقي، تبدو في هذه الحالة ناقلا مأمونا لمثل هذه الصفات، فهي تربية على الحرية والاستقلالية والموضوعية، إنها ليست مجالا للتنميط وللتدجين العقائدي، وإنما تدريب مستمر على

125. *Ibid.*, p. 451.

خلق انسجام بين ما نبتغيه من خيرات، وما نُلزم أنفسنا به من ضوابط عادلة وعقلانية في الآن ذاته، لأن قيم العدالة التي تم التعاقد حولها، تحمل في طياتها مطلب الفعالية العقلانية، مما يعني أن تبني المواطن لمثل هذه القيم، يتأسس على اقتناع ووعي، وليس على اتباع واعتقاد أعمى، غارق في القناعات المتعالية والسابقة على أي مسلك تبريري.

فحس العدالة الذي يتطور لدينا بفعل التربية، لن يكون بهذا المعنى تشكيلا سيكلوجيا لآليات الخضوع والطاعة والتبعية تجاه المجتمع، وإنما هو تطوير لكفاءات الحكم المستقل، ولقيم الحرية المناسبة للكرامة الإنسانية. فالتربية قد تتحول إلى وسيلة للضبط والإخضاع، وآلة كبرى لإلغاء استقلالية الأفراد، فتتحول بذلك العقيدة الأخلاقية إلى إعاقة فعلية أمام بلوغ الأحكام الموضوعية في خطاب المواطنين، وفي تبرير مطالبهم ومظالمهم، وسلوكاتهم عامة، وهو أمر يجنبنا إياه تصور العدالة، الذي يوفر مبدأين مرجعيين لتوجيه الأحكام وتقويمها على أساس الحرية والاستقلالية.

إن التربية في هذا السياق، تجعل كل شخص مُشرِّعا لأحكامه بالمعنى الكانطي للكلمة، أي أن الأوامر الأخلاقية لا تأتي من خارج الذات، وبشكل متعال عنها، بل إنها تصدر بداية من خلال موافقة وتبرير شخصيين لما نلزم به أنفسنا من خلال تأطير إرادتنا بصوت العقل ومقتضياته. ولذلك نظل ونحن نطيع مثل هذه الأوامر، أحرارا وأندادا، دون الوقوع في ذاتية ضيقة، وهذا ما يجعل الاستقلالية لا تناقض الموضوعية « فأن نتصرف بشكل مستقل ـ يكتب رولز ـ معناه ان نفعل انطلاقا من مبادئ نوافق عليها من حيث إننا كائنات عقلانية حرة ومتساوية، إن فهماً على هذا المنحى هو ما يجعل المبادئ موضوعية»[126].

هذا الجهد العميق لأجل الحفاظ على موضوعية غير متعارضة مع مبدأ الاستقلالية، هو ما يسمح للمجتمع العادل أن يكون فعلا مجتمع توافق، وهذا ما يعطيه أيضا طابعه المستقر. فحينما نلزم خطابنا بشروط الموضوعية، وذلك بتجنب إقامة العلاقات العمومية المرتبطة بمطلب العدالة بالآراء الشخصية، والقناعات غير المبررة عقلانيا، فإن خطابنا يكون أكثر وضوحا، واستدلالاتنا أكثر إقناعا، وبالتالي إن فرص التوافق تكون أكبر وأكثر ثباتا، وذلك دون اللجوء لعقيدة أخلاقية تصهر الجميع في إطار ملامح متجانسة وخانقة للحرية.

126. *Ibid.*, p. 453.

ليس المطلوب في إطار القضايا السياسية والاجتماعية أن نصل إلى تطابق تام وكامل بين المواقف، وإنما المبتغى هو فقط بقاء أرضية مشتركة من المبادئ لتوجيه التداول حول هذه الموضوعات. لهذا السبب فإن التوافق الاجتماعي يقوم انطلاقا من الاعتراف بتعددية الحساسيات ومحاولة للبحث على تحييدها دون إلغائها، من خلال ربط المبررات الأخلاقية بمبادئ التعاقد أولا قبل أي دعم استدلالي آخر.

يخلق مجتمع العدالة مناخا للتصالح بين الناس، وهو ما يضفي على نقاشاتهم العمومية حسن النية، ويجعلها تدور في إطار الصداقة المدنية التي تسمح بالبلوغ إلى قرارات موضوعية مقنعة للجميع، دون سطوة العقيدة المقدسة بأي شكل من الأشكال، إذ ان هذه الأخيرة تجعلنا نتصرف كما لو أنه لا وجود للخلاف داخل المجتمع، بينما الاحتكام إلى مبدأي العدالة ينطلق من محاولة تدبير الخلافات الاجتماعية بأكبر قدر من الموضوعية.

إن الاعتراف المبدئي بخلافية الاختيارات الأخلاقية، هو ما يسمح بتجاوز لحظات الأزمة التي تعيشها المجتمعات، حينما تصل أحيانا إلى تشكك وفقدان للثقة في القيم السائدة، فوجود مرجعية للصدق والوضوح والموضوعية داخل مجتمع العدالة، تجنبه الوقوع في انهيار تام للمعقولية في تبرير الأحكام والمطالب، لأنه مجتمع لم يكتف بالقناعات الأخلاقية العامة، بل إنه يتوفر على أساس هذه القناعات متمثلا في مبدأي العدالة، فهو مجتمع مستقل مواطنوه في ظل خطاب موضوعي يعمل الجميع على الانخراط في إطار شروطه، حينما ينصتون لمطالب الآخر، وحينما يعلنون عن مطالبهم.

8. الوَحْدَةُ الاجْتِماعِية الْعَادِلَة الخَيِّرة

يؤدي هذا التشابك الطوعي في طرائق التبرير والفهم داخل إطار التعددية، نوعا من الرابط الاجتماعي الذي يحترم الفردانية، ما دام الخير العقلاني للأشخاص، منطبعا بالدواعي العامة لتصور العدالة، مما يجعله منسجما مع الخير العام للجماعة، كما لو أن رولز يعتبر أن المطلب الجماعاتي أو القوماني ينبغي أن يتوج مسارا من ممارسات الحرية الشخصية للأفراد، فهو خير قد يصل إليه الأفراد عن طواعية، تقديرا ودعما، عوض أن يكون قدرا يتنزل على الكل باسم الجماعة المقدسة.

إن مجتمع العدالة لا يقوم على أساس انصهار المصالح، فهو ليس جسما عضويا يتعامل مع أعضائه كمجرد أدوات تكاملية لأجل إنجاز وتحقيق مصلحة المجتمع، كما

أنه ليس بؤرة فوضوية يتقاتل فيها الناس لأجل مصالح متباعدة، ينفي بعضها بعضا، وإنما هو بالأحرى مجتمع يوازن بين المصالح ويصالح بينها، بحيث يمثل إطار العدالة خيرا للجميع بفعل ضمانه للاستقرار وللحريات والحقوق الأساسية. إنه في خضم التوافق يحترم البعد التنافسي لعملية التعاون الاجتماعي، لذلك فتصور العدالة يقدم وسائل تنظيمية وتحكيمية لتضارب المصالح.

لكن مع ذلك إن هذا الامر لا يجعل مجتمع العدالة مجتمعا خاصا private society ينتمي إليه الناس لأجل خدمة مصالحهم الخاصة، فتصبح المؤسسات الاجتماعية وسائل لتحقيق ذلك في إطار الانسجام مع الآخرين، لضرورة التعاون، ويصبح الاستقرار مجرد استراتيجيه ربحية مشروطة ومرتهنة بالمصلحة الخاصة الضيقة. إن الاجتماع البشري حسب رولز لا يقوم على مبررات سطحية من هذا القبيل.

فأعضاء مجتمع العدالة يقتسمون غاياتهم الأساسية ويقدرون مؤسسات عدالتهم، باعتبارها خيرا يراد لذاته، وبالتالي فالحالة الاجتماعية ليست مجرد تصرف عابر للحصول على مساعدة مؤقتة وعابرة أيضا، وإنما هي تلاحم طوعي حول مجموعة من القيم التي تعبر على جميع الطبائع الأساسية لأعضاء المجتمع. كما أن هذا البعد التعاوني لا يقتضي التجانس العام، لأن الطبائع البشرية والإمكانات الإنسانية غير محدودة، وبالتالي لا يمكن إشباع كل ذلك من خلال مشروع تعاوني واحد مسطر الغايات بكيفية قطعية لا تحترم الخصوصية، بل ينبغي أن يُسمح لكل فرد بأن يصطفي الإمكانات التي يسعده تطويرها، والتي يراها تحقق ذاته، منخرطا بعد ذلك في تعاون يضمن له مثل هذه الخصوصية.

وهكذا يكون بإمكاننا أن نحقق استمرار مجتمعنا، لننصت لرولز يصف هذا الالتحام اللطيف بين البعد الذاتي للأفراد وبين الواجهة الاجتماعية للمجتمع، « إننا نستخلص إذن، أن النوع البشري يشكل مجتمعا حيث يستفيد كل عضو من امتيازات خصوصية شخصيات كل الآخرين، على الشكل التي أصبحت بها ممكنة من خلال مؤسسات حرة، وحيث يعترف الكل بأن خير كل فرد هو عنصر من نسق تم التوافق عليه، والذي يجلب الرضا والإشباع للجميع»[127].

127. *Ibid.*, p. 459.

إن تصور الرابط الاجتماعي على هذا الشكل، هو ما يسمح بأن نفهم على شاكلة مختلفة الطابع التاريخي للوجود الإنساني، فالتعاون بهذا المعنى يمكن أن نتصوره بين الأجيال، لا من حيث إن كل جيل مطالب بأن يستمر في نفس مشاريع أسلافه، وإنما من حيث مساهمة الجميع في استمرار مؤسسات العدالة، مما يسمح لكل شخص عبر تاريخ المجتمع أن يباشر مشروع حياته العقلاني لخدمة مصلحته التي لا تدخل في صراع مع مشاريع مجتمعه.

و يمكن أن نعتبر العلاقة الجنسية في هذا الإطار نموذجا يعبر في بعده الإنساني على تداخل الخصوصية الفردية، مع خير الجماعة، مع الإرث التاريخي العام للمجتمع، فهذه العلاقة إما أن تأخذ شكلا طبيعيا بهيميا يعبر على صوت الغريزة البهيم، الذي لا يحيل إلا إلى نفسه، أو يتم استعمالها كأداة وظيفية في يد المجتمع لتحقيق مصلحته العامة المتمثلة في النمو الديمغرافي أو تحسين النسل، أو تصور مجتمع العدالة الذي يخلق تناسبا بين كل هذه المصالح، دون أن يلغي أي مكون منها.

إن الرابط الاجتماعي بين أعضاء المجتمع لا يتجسد فقط من خلال توحد الغاية، وإنما أيضا بفعل قدرة تأطير بلوغها من خلال قواعد منصفة، يجد الجميع أنفسهم فيها، ويشعرون بأنهم جزء محترم ومسؤول وأساسي في عملية إنجاز هذه الغاية. يضرب رولز في هذا الإطار مثالا بديعا يستلهمه من عالم الممارسة الرياضية، لكنه يلخص في عمق حقيقة الرابط الاجتماعي العادل: « سيكون من المفيد ـ يقول رولز أن نأخذ مثالا بسيطا من الرياضات الجماعية، حيث يمكن التمييز بسهولة بين أربع غايات:

أ ـ أن تتحدد غاية اللعب من خلال القواعد، مثلا تسجيل أكبر قدر من السلال بالنسبة لكرة السلة ـ ب ـ أو من خلال الدوافع المختلفة للاعبين، مثلا مدى متعتهم في ممارسة اللعبة وفي التمرن، وغير ذلك من الأشياء، وهنا تكون الدوافع مختلفة حسب كل فرد ـ ج ـ كما قد تكون الغايات هي الأهداف الاجتماعية التي يؤديها اللعب، والتي يجوز ألا تكون إرادية أو قصدية، كما يمكن أن تكون مجهولة من طرف ممارسي اللعبة... ـ د ـ النموذج الأخير هو أن تمثل الغاية في الهدف الواحد، وفي الرغبة المشتركة لدى جميع اللاعبين في أن يلعبوا بشكل جيد، حينئذ وعندما يأتي الهدف فإن الكل يشعر بالمتعة من نفس الشيء، ويشعرون بالرضا، ولذلك فاللعب الجيد هو، إن شئنا القول، إنجاز جماعي يستدعي تعاون الجميع»[128].

128. *Ibid.*, p. 461.

وهكـذا إن مجتمـع العدالـة المحكـم التنظيـم، هـو مجتمـع التعـاون المنصـف، واللعـب حسـب قواعـد العدالـة، فهـو موحـد مـن خـلال غايـات كـبرى متمثلـة في حمايـة مؤسسـات العدالـة التـي تمثـل خـيرا للجميـع، ثـم إنـه جماعـة تتشـكل مـن جماعـات، عـلى أسـاس أن وحـدة الغايـة الكـبرى، لا تلغـي إمكانيـة الاختـلاف بـين أعضائـه، مـما يسـمح بتشـكل كيانـات انتـماء ثانويـة تنخـرط في الاجتـماع العـام، مـع حفاظهـا عـلى روحهـا التـي لا تختلـف بشـكل لامعقـول مـع مطالـب العدالـة.

9. فِي دَيْمُومَةِ الأَنَا وَاسْتِمْرَارِيَتِهِ

إن هـذا الرابـط الاجتماعـي يجعـل الفـرد شـخصا أخلاقيـا، يتمتـع بحـس للعدالـة، وبقـدرة عـلى تسـطير ووضـع مـشروع حيـاة عقـلاني، فهـو ليـس مجـرد كتلـة متفرقـة مـن الإشـباعات اللذيـة، إنـه ليـس أنـا مقطوعـا عـن كل الأواصر الاجتماعيـة، وبالتـالي فـإن مـشروع انتمائـه إلى المجتمـع لا يتـم عـلى أسـاس حـسي ضيـق، مثلـما هـو حـال التصـور النفعـي، الـذي يدافـع في نفـس الآن عـلى تصـور أنـا فـرداني ذري، يحسـب مصالحـه ومنافعـه بغـض النظـر عـن الآخريـن، لكنـه تصـور يعمـل عـلى إدمـاج الإشـباع الشـخصي في كتلـة الإشـباع العامـة، ليـبرر بعـض المطالـب القربانيـة، التـي تضحـي بالبعـض لأجـل البعـض الآخـر. في المقابـل إن أنـا الشـخص الأخلاقـي، يحـدد مشـاريع حياتـه بشـكل مسـتمر انطلاقـا مـن مبـدإ أسـبقية العدالـة عـلى الخـير، وهـذا مـا يسـمح لـه مـن جهـة بتأكيـد ذاتـه الأخلاقيـة، المتمثلـة في كفاءتهـا عـلى توجيـه اختياراتـه حسـب مبـادئ محـددة، ومـن جهـة أخـرى يضمـن وحـدة وتجانسـية في مشـاريع حياتـه المتعـددة والمتدرجـة.

هـذه اللحمـة العقلانيـة والمعياريـة التـي توفرهـا أسـبقية العدالـة عـلى الخير، تجعـل الفـرد الرولـزي متوفـرا عـلى أنـا صلـب مسـتمر ومسـتقر، في مجتمـع محكـوم بمؤسسـات ناتجـة عـلى اسـتقلالية وحريـة ممارسـة التـداول والاسـتدلال. إنهـا وضعيـة لا تجعلنـا نختـار بـين الفـرد وبـين الجماعـة، ولا تنبنـي عـلى أسـاس فـرد هلامـي بـدون عمـق أو نـواة واضحـة ومسـتمرة، ولا عـلى مجتمـع تسـويات قائـم عـلى تصالحـات مؤقتـة وأداتيـة، بـل إنهـا وضعيـة تتشـكل مـن أشـخاص أخلاقيـين فعليـين بسـبب كفـاءة الاسـتقلالية والحريـة، داخـل مجتمـع فعـلي مسـتقر انطلاقـا مـن مؤسسـات العدالـة المتوافـق عليهـا، وعـلى أسـاس صلـب مـن الانتـماء القائـم انطلاقـا مـن تعاقـد منصـف، وفي إطـار تصالـح وتطابـق بـين الخـير وبـين العدالـة، بـين مـا ينبغـي ومـا نبتغـي، وحيـث يتمتـع الجميـع « باللعـب المنصـف ».

إن هـذا التصالـح السـعيد بـين المعيـار وبـين الواقعـة، بـين مـا يجـب وبـين مـا هـو كائـن، يمثـل نهايـة مسـتحقة تليـق بمجتمـع العدالـة. لكـن لأن الحريـة تفاجـئ كل المحـددات المسـبقة للنقـاش، فـإن أطروحـة رولـز لم تصـل بعـد إلى مسـتقرها، وإن كنـا نحـن قـد بلغنـا نهايـة عـرض كتـاب « نظريـة العدالـة» الـذي سـيتحول إلى بـؤرة نقـاش عميـق بـين أطـراف متعـددة، سـواء مـن داخـل التقليـد الليـبرالي أو مـن خارجـه، وهـو مـا سـينتهي بنـا إلى اللحظـة المواليـة في مـشروع رولـز التـي تضـم عملـين أساسـيين: الليبراليـة السياسـية وقانـون الشـعوب، وهـما مـا سـنحاول متابعتهـما في الفصـل التـالي.

الفصل السادس
اللِّيبرَاليةُ السِّياسِيَّة وَقَانُون الشُّعُوب

1. لحظة المراجعات

يمكن قراءة الليبرالية السياسية، من حيث هي اجتهاد علاجي للفصل السابع لنظرية العدالة، الذي تناول فيه رولز مسألة الاستقرار داخل المجتمع المحكم التنظيم، ولذلك نجده منذ مقدمة الكتاب يصرح بأن الليبرالية السياسية هي استجابة للكم الهائل من الانتقادات الذي تعرضت لها نظرية العدالة كإنصاف، على الخصوص حول عدم تناسب الجزء الثالث من النظرية مع كيان ومجموع النظرية في تمامها، فالليبرالية السياسية هي في الواقع استجابة لهذا النقد من خلال مراجعة هذا التضارب inconsistency [129] .

لكن مع ذلك سيعد ذلك تضييقا لأفق القراءة الاعتقاد أن مهمة الليبرالية السياسية كانت هي مجرد مراجعة وتعديل صيغة نظرية العدالة كإنصاف، إذ من الواضح أن مدار لحظة الليبرالية السياسية هو أكبر من اللحظة السابقة، ولذلك هناك مجموعة من المفاهيم نتجت بشكل مستقل عن نظرية العدالة، خصوصا بعض القضايا العملية المتعلقة بتصريف مضامين العقد، أو فيما يتعلق بشرعية نظام الحكم ذاته داخل المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الدستورية، إن هذا المفهوم يتجاوز المدار الضيق لفكرة العدالة، فبقدر ما يمكن لأنظمة شرعية أن تفشل في تحقيق العدالة، بقدر ما يمكن أن يوجد من أنظمة غير شرعية تلبي انتظارات العدالة داخل مجتمعات ذات خصوصية ثقافية، تجعل مطلب الحرية لا يعد أساسياً داخل سياقها الثقافي. كما أن مثل هذا المفهوم في الواقع هو ما سيسمح باستحضار إمكانية تطبيق

129. J. Rawls, Political Liberalism, Columbia University Press, 1993, intro.xvi،

لنظريـة العدالـة كإنصـاف في نسـختها الثانيـة، داخـل المجـال الـدولي الـذي لا يتشـكل فقـط مـن المجتمعـات الليبراليـة الديمقراطيـة.

ثـم إن النقـاش الفلسـفي لأطروحـة نظريـة العدالـة كإنصـاف، هـو تأكيـد عَمَـليٌّ عـلى أن هـذا التصـور لم يحقـق الإجـماع الـذي كانـت تراهـن عليـه هـذه النظريـة، فكـما لـو أن واقـع الحـال، دون حتـى أن نضـع في الحسـبان طبيعـة المآخـذ النظريـة لمنتقـدي رولـز، وحـده كاف لإظهـار أن هـذه النظريـة، مـن حيـث هـي تصـور يراهـن عـلى أن يتحـول مـن خـلال مبدأيـه الشـهيرين، إلى مرجعيـة نظريـة تسـويغية للإختيـارات الجوهريـة التـي تتعلـق بالبينيـة الأساسـية للمجتمـع، هـي نظريـة تحتـوي عـلى كـم زائـد مـن المفاهيـم التـي سـتظل دائمـا موضـوع نقـاش بـين النـاس.

هـذه الخاصيـة هـي مـا سـيدعوها رولـز بطابـع الشـمولية **Comprehensive** ، الـذي هـو في الواقـع صفـة يعـترف صاحـب النظريـة بـأن مصدرهـا تمثـل في الليبراليـات التقليديـة التـي حـاول في كتـاب نظريـة العدالـة أن يعيـد تسـويغ فعلهـا التعاقـدي بشـكل جديـد، غـير أن ذلـك جعلـه يسـتعمل بعـض المفاهيـم التـي مثلـت نوعـا مـن البداهـات داخـل تلـك الأنسـاق الفكريـة، سـواء تلـك المتعلقـة بالقيـم الأخلاقيـة أو أشـكال الاسـتدلال الأخلاقـي، أو الأشـكال التنظيميـة، التـي رغـم متانـة وصرامـة أسسـها الفلسـفية، فهـي حينـما تعـرض عـلى اسـتدلال العقـل العمومـي، أي عـلى مبـدإ المقبوليـة بالنسـبة لـكل فاعـل عاقـل داخـل المجتمـع، فهـي قـد تتحـول إلى مثـار نقـاش، وبالتـالي تفقـد صلاحيتهـا كمبـدأ توجيهـي متحصـل عـلى الإجـماع العـام.

2. صعوبات الحكم والتعددية الاستدلالية

ولأن المجتمـع الليـبرالي لا يمكـن وبفعـل هـذه الصفـة ذاتهـا، أن يتوفـر عـلى مـا يمكـن دعوته بأهـل الحـل والعقـد، الذيـن يمثلـون وحدهـم سـببا كافيـا لتبريـر اختيـارات معينـة، فـإن الـكل يصبـح مسـؤولا عـلى أحكامـه وواع بصعوبـة وحـدود البـت في القضايـا العموميـة**burdens of judgment**، فـإن المنطـق التسـويغي لنظريـة العدالـة أصبـح في حاجـة إلى المراجعـة، ولذلـك فـإن الليبراليـة السياسـية لا تعـاود النظـر في مجـرد مفاهيـم نظريـة العدالـة بـل إنهـا تحـاول أن تؤسـس نظامـا اسـتدلاليا مسـتقلا.

مــن هنــا نســتطيع القــول إن الليبراليــة السياســية لم تعــد تســعى إلى تجــاوز الاختــلاف المذهبـي، وإنمـا ستسـعى إلى اسـتدماجه والاعـتراف بضرورتـه، بحيـث يصبـح السـؤال ليـس

هـو كيفيـة تقديـم بديـل نظـري للتوجـه النفعـي مثـلا، وإنمـا كيـف يمكـن أن نؤسـس مجتمعـا ليبراليـا ديمقراطيـا، يحـترم قيمتـي الحريـة والمسـاواة، ويحافـظ عـلى اسـتقراره رغـم وجـود اختلافـات مذهبيـة عميقـة تتعلـق بالمواقـف الفلسـفية والدينيـة والأخلاقيـة للمواطنـين.

بإمكاننـا القـول إن فكـرة الواقعيـة عوضـت بشـكل مـا فكـرة التسـويغ التـي كانـت حـاضرة بقـوة وبشـكل أكـبر، في مسـتوى كتـاب نظريـة العدالـة؛ فرهـان الليبراليـة السياسـية كان أكـثر واقعيـة في تعاملـه مـع التعـدد المذهبـي، وذلـك مـن خـلال قبولـه بالتعدديـة التسـويغية ذاتهـا، أي بليبراليـة قائمـة عـلى منطـق التعدديـة في البنـاء الاسـتدلالي ذاتـه، فهـي ليبراليـة تعدديـة عـلى المسـتوى الإبسـتيمي وليـس عـلى المسـتوى السـياسي فقـط، وذلـك رغـم احتفاظهـا بحـد أدنى مـن المقـررات والحقائـق كـما سـنرى لاحقـا.

غـير أن هــذه التعدديـة مـع ذلـك ليسـت حـرة بشـكل مطلـق، بحيـث يمكنهـا مثـلا أن تنتهـي إلى خلاصـات ومواقـف مناقضـة بشـكل جـذري لثوابـت المجتمـع الليـبرالي الديمقراطـي، بـل إن التسـويغات التـي يمكـن أن تسـتمدها هـذه الثوابـت مـن العمـق الدينـي أو المذهبـي المختلـف المشـارب، هـي مجـرد تسـويغات إضافيـة أو لنقل اسـتدلالات داعمـة، ذلك أن التسـويغ السـياسي العمومـي، هـو في الأصـل مسـتقل عـن كل معطـى مذهبــي self-standing ذلـك أن تصـور العدالـة الـذي يجمـع عليـه المجتمـع الليـبرالي الديمقراطـي يظـل في منـأى عـن الاشـتراط الثقـافي بالمعنـى المذهبـي الدينـي أو الفلسـفي، أو لنقـل إن مسـألة التسـويغ تصبـح متراتبـة، فهنـاك التسـويغ المرتبـط بالثقافـة الليبراليـة العموميـة وهـو الأصـل في تبريـر الاختيـارات، كـما أن هنـاك التسـويغات المرتبطـة بالثقافـات، وهــي مسـتوى ثـان مـن البنـاء الاسـتدلالي للتصـورات المتحكمـة في نظـام المجتمـع الليـبرالي.

إن هـذه التراتبيـة هـي مـا سـيجعل الإجـماع الحاصـل في المجتمـع المحكـم التنظيـم حسـب تعبـير رولـز إجماعـا يمـس الأسـس لكنـه قـد يختلـف في البنـاء، وهـذا مـا يمثـل المفهـوم المركـزي لمرحلـة الليبراليـة السياسـية، المتمثـل في فكـرة التــوافق المتشـابك overllaping consensus.

3. الطابع السياسي الخالص لتصور العدالة وتحييد العامل الثقافي

وإن أكـبر فـارق يمكـن أن نسـجله بـين تصـور العدالـة كإنصـاف في لحظتهـا الاسـتدلالية الأولى وبـين مرحلــة الليبراليــة السياســية، يتمثــل في تركيــز رولــز عــلى الطابــع الســياسي الخالـص لتصـور العدالـة، ولذلـك فـإن البنـاء الاسـتدلالي لمثـل هـذا التصـور يصبـح مسـتقلا

ثقافيا دون أن يكون مضطرا إلى الدخول في تصنيفات قيمية لهذه الثقافة بحيث يخلق داخلها نوعا من التراتبية القيمية، فبناء المطالب بهذا المعنى يصبح مستقلا وحرا freestanding، مما يعني أن التداول في القضايا التي تهم العدالة من حيث هي تصور عمومي موجه للبنية الأساسية قابل للتحقق داخل بياض ثقافي، كلما تم داخل مجتمع ديمقراطي دستوري، ما دامت الأرضية العميقة لهذه الأنظمة توفر أساسا شبه حدسي يجعل كل المذاهب الأخلاقية الشمولية تُطعِّم جهازها القيمي بهذه المسلمات العامة كلما اقتضى الأمر ذلك، فالثقافات الشمولية comprhensive مطالبة بتعديل جزئي لبعض مكوناتها في ضوء تلك المسلمات، حتى تكون قادرة على المشاركة في التداول العمومي حول الانتظارات والاختيارات.

بهذا تحقق نوعا من التقاطع الضروري مع باقي الثقافات الأخرى، هذا دون أن تكون ملزمة بإلغاء كل مكوناتها الجوهرية، وهو ما يمثل بوجه عام عمق فكرة التوافق المتشابك، مما يسمح لتصور العدالة كإنصاف أن يمثل مرجعا فاصلا وتحكيميا في القضايا الخلافية: « فحين يتقاسم المواطنون تصورا سياسيا معقولا حول العدالة – يقول رولز- فإنهم بذلك يتوفرون على أسس يمكن اعتمادها في إدارة النقاش العمومي حول الأسئلة السياسية الأساسية مما يسمح باتخاذ قرارات معقولة، طبعا لا يهم هذا كل الحالات والقضايا، بل ما نتمناه هو تحقق ذلك في أغلب الحالات الأساسيات الدستورية constitutional essentials وحالات العدالة الأساسية»[130].

4. مبدأ التسامح منسحبا على المجال الاستدلالي عموما

لكن الذي يهم في هذه اللحظة أن معقولية المذاهب الاخلاقية والفلسفية والدينية أصبحت في حال قبول هذه المذاهب بالأسس المركزية للمجتمع المحكم التنظيم، قابلة لأن تصرف واقعيا على أشكال متعددة، وهذا ما يمكنه أن يحَول بشكل فعال دون التوتر والمواجهة بين مكونات المجتمع، مما يعني إمكانية استثمار المفعول التاريخي لفكرة التسامح الديني[131] من خلال سحبه على المجال الفلسفي والأخلاقي أيضا، كنوع من إتمام مهام فكرة التسامح الديني الذي كما رأينا تمثل لحظة ذات أهمية كبرى بالنسبة للثقافة الليبرالية الكلاسيكيةعموماً، ولفلسفة رولز خصوصا. ويمكننا لأجل

130. *Ibid*, intro xxi.

131. تعد فلسفة لوك من خلال رسالة في التسامح، أحد المعالم المركزية في مقاربة قيمة التسامح بالدلالة الليبرالية.

توضيح التناظر بين التصورين أن نستبدل عبارة المذاهب الشمولية بعبارة الكنائس لكي يبدو لنا أن الأمر في هذه الحالة لا يعدو محاولة تعميم فكرة التسامح، وتوسيع مجال تنزيلها وتطبيقها، أكثر من أن يكون ابتداعا لطرح جديد، وهو على أي حال أمر لم يدّعه رولز نفسه أبدا.

يمكن القول إن النظام التسويغي حسب هذا التصور يقتضي من السلطات السياسية أن تقرر في القضايا الأساسية الدستورية والعدالة الأساسية المتعلقة بالبنية الأساسية انطلاقا من قيم سياسية، وذلك من خلال تحييد القيم الدينية والأخلاقية بالمعنى المحلي الثقافي، ثم بعد ذلك عليها أن تبرر هذه الاختيارات للمواطنين حسب منطق العقل العمومي، وحين يتم القبول بهذه القرارات في إطار هذا التداول العمومي، تصبح القوانين المجسدة قرارات متحصلة على الشرعية السياسية الليبرالية، التي تمثل التسويغ الأساسي والمبدئي المشترك، الذي يمكن دعمه فيما بعد بتسويغات إضافية أخرى، لكن يكفي أن تتحقق هذه الخطوات الثلاث : القرار السياسي الصرف، والتسويغ حسب منطق العقل العمومي، وإضفاء الشرعية السياسية على القوانين، ليكون حينئذ المجتمع المحكم التنظيم مستقرا انطلاقا من أسباب معقولة ومقنعة لكل عضو عاقل داخل المجتمع، يقول رولز في هذا الصدد: « إن تصورات المواطنين الأحرار والأنداد حول شرعية ممارسة السلطة السياسية وحول التوافق التشابكي المعقول والعقل العمومي بواجباته المدنية وكذلك حول الاستقرار القائم على أسباب معقولة، كل ذلك يمثل أغلب الأسس المعقولة للوحدة الاجتماعية social unity ذات الصلاحية لدى أعضاء المجتمعات الديمقراطية المعاصرة»[132].

5. الواقعية المعقولة ومطلب إعادة الصياغة

يمكن القول إن المشروع النظري لليبرالية السياسية يتمثل بشكل عام في السعي إلى المحافظة على كل المفاهيم التي تم التأسيس لها في إطار نظرية العدالة، لكن مع المطامنة من المقاصد الاستدلالية المعتمدة في تسويغها العام، وذلك باسم كلمة أخذت تتردد كثيرا في هذا الكتاب، أقصد بها كلمة الواقعية، فالسؤال الموجه لهذا المشروع لم يعد ما هو تصور العدالة الأكثر معقولية على إطلاق؟ وإنما كما يقول رولز : « إن السؤال

132. Ibid., intro xxxix.

الأساس يكمن في البحث عن تصور العدالة الأكثر عمقا والأكثر شمولا، حين نضع الفروض ذات الواقعية المعقولة»[133] .

إن هذه الواقعية المعقولة التي مثلت نوعا من التراجع النظري على مثالية نظرية العدالة هي ما سيسمح بأن تصبح الليبرالية السياسية في خط وسط بين المتصل والمنفصل إزاء نظرية العدالة، بل هي ما سيجعل الأمر يبدو كما لو أنه تكرار لنفس البناء الاستدلالي السابق، لكن مع التخلي من حين لآخر على بعض المكونات الاستدلالية، لكن نادرا ما ستتخلى هذه اللحظة على اللحمة الأخلاقية المترسخة داخل ما يدعوه رولز بالثقافة العمومية public culture للمجتمعات الديمقراطية الدستورية، باعتبارها مسلمة من الخطإ العمل على تبريرها بشكل مباشر، لأنها تمثل القناعات الراسخة حول العدالة، لذلك فإن هذه المراجعة ستبدو بالأحرى نوعا من إعادة الصياغة، وهذا ما يعبر عنه رولز بوضوح قائلا: « إن عرض فكرة استقرار المجتمع المحكم التنظيم في القسم الثالث من كتاب نظرية العدالة هو تصور غير واقعي ويحتاج إعادة صياغة **must be recast**»[134] .

6. مراجعة مفهوم الشخص، بين السياسي والميتافزيقي

ومن أهم المفاهيم التي ستخضع لإعادة الصياغة في هذه اللحظة من المسار التنظيري لرولز، مفهوم الشخص ذاته بملامحه التي تم ترسيمها في إطار الوضعية البدئية، والذي يرى صاحب النظرية أنه مفهوم يبدو كما لو أنه يقوم على تضمينات ميتافزيقية، رغم أن الأمر لا يقتضي بالضرورة ذلك، وهنا يعترف رولز بأن هناك بعض المفاهيم التي يمكنها أن تسرب دلالات ميتافزيقية حتى دون أن ينتبه لها هو نفسه، وهذا ما يعبر عنه بشكل صريح حين يكتب: «ليس بإمكاني الاكتفاء بأن أنكر ببساطة وجود أي تعلق وارتباط بالمذاهب الميتافيزيقية، فقد يجوز في الواقع، وجود تضمينات من هذا القبيل حتى رغم ما يقصده المرء فعلا».[135]

إن اتصاف الأشخاص من حيث هم مواطنين بالحرية والندية، أمر يمثل أساسا مرجعيا لتصور كل قدرة أخلاقية ممكنة سواء داخل الوضعية البدئية أو في الحياة الاجتماعية المدنية بشكل عام، لكن هذا التصور اعتمد في الواقع مقدمات كانطية

133. *Ibid.* ,p. 149.
134. *Ibid.* intro. XVii.
135. *Ibid.*, p. 29.

أثناء بناء مشروعية وضرورة هذين الميسمين في الشخصية الأخلاقية، إلا أن مثل هذا التضمين لا يتناسب الآن مع تبسيط المطلب الاستدلالي الذي يمكنه أن يولد ذلك التوافق التشابكي بالمعنى الذي مر بنا سابقا، فهذا سيرهن فكرة العدالة بتصور شمولي مذهبي، وهو ما لا يمكن أن نتخلص منه إلا ببناء تصور سياسي صرف لمفهوم الشخص، أو بالأحرى إعادة صياغة هذا التصور كما سبقت الإشارة.

7. فكرة الهوية والحرية

ويعتبر رولز أن فكرة الحرية اللصيقة بمفهوم الشخص كانت حاملا مهما للاعتقاد بوجود تلك التضمينات الميتافيزيقية، فهي صفة يمكن أن تفهم بدلالات ثلاث:

أولا يمكن أن تفهم بأنها تعني أن الشخص قادر بفعل ما يملك من ملكات أخلاقية أن يُكَون تصوره الخاص عن الخير، لكن هذا لا يتضمن مثلما قد يتصور البعض، أن هذا الشخص ملزم بأن يتبنى تصورا واحدا للخير عبر كل مراحل حياته، أي أن هذه الصفة لا تتضمن بالضرورة وجود ارتباط مذهبي ملزم بهذا التصور أو ذاك، بل إن البعد السياسي لهذه الصفة يقتضي أن يكون هذا الشخص قادرا على الدوام وفي كل لحظة أن يراجع تصوره هذا، إن تعديلا أو تراجعا، وبالتالي فإن الأشخاص الأحرار في المجتمعات الديمقراطية يتم اعتبارهم بمعزل عن تصور الخير أو أنظمة غايات ثابتة، فالشخص بهذا المعنى يملك تصورا عن الخير لكنه لا يتماهى معه، ولذلك حين يغير شخص ما دينه، أو مذهبه الأخلاقي، فإن شخصيته العمومية لا تتأثر بذلك، فهي تتحدد بالقانون الأساسي basic law وليس بالإنتماء المذهبي، ولذلك فإن المجتمع الليبرالي يتنافى مع اشتراط فكرة المواطنة التي تمثل التعبير الاسمى على مفهوم الشخص، بأي انتماء ديني مثلا، وهذا ما يجعلها تتعاطى مع مفهوم الشخص من منظور سياسي صرف.

وهنا يميز رولز بين الهوية السياسية والهوية غير السياسية، حيث يرى أن نظام الغايات الذي يحدده الأفراد لذواتهم في إطار حياتهم الخاصة غير المتصلة بشكل مباشر بالنظام المؤسساتي، يمنحهم هوية أخلاقية تسمح لهم بإضفاء المعنى على حياتهم، وتزودهم بنظام قيمي يشكل حسهم الذوقي والمعياري الخاص، لكن هده الهوية حسب رولز تختلف عن تلك المتصلة بالتزامهم وانخراطهم في بناء مجتمع قائم على تصور العدالة كإنصاف، من خلال بناء ودعم مؤسسات أساسية تضمن تحقق هذا التصور، أو لنقل إن الهوية الشخصية بهذا المعنى تتجسد عبر واجهتين، إحداهما ترتبط

بفكرة الخيرات والأخرى بفكرة العدالة، وإذا كانت الأولى قابلة لأن تتغير باستمرار بل وأحيانا بشكل فجائي وجذري، مثلما يحدث حين تغيير الديانة مثلا، فإن الواجهة الثانية تظل مستقرة وثابتة وذلك نظرا لاستقلالها عن الواجهة الأولى.

إن هذا التدقيق حسب رولز هو ما سيسمح ببناء تصور سياسي صرف للشخص، دون الوقوع في الصعوبات النظرية التي تطرحها قضية الهوية الشخصية في جانب متصلها البيولوجي والسيكلوجي، وهي المسألة التي مثلت تحديا صلبا وعنيدا للبت النظري النهائي، ولذلك فحسب رولز ينبغي للنظرية السياسية أن تتجنب مثل هذه الإشكالات عوض السعي إلى محاولة حلها يقول رولز في أحد هوامش الليبرالية السياسية: « ليس هناك تمييز حاسم بين مشكل الهوية الأخلاقية أو الهوية غير العمومية للشخص، وهويته الشخصية، وإن هذا إشكال يستدعي أسئلة معقدة كانت وجهات النظر الفلسفية مختلفة حولها سواء في الماضي أو في الحاضر، ومن المؤكد أن هذا الاختلاف سيستمر مستقبلا، ولذلك ينبغي بناء تصور سياسي للعدالة يمكنه أن يتجنب هذا المشكل قدر الإمكان »[136].

وإذا نظرنا مليا لهذا التمييز، يمكننا أن نجد له نظيرا في تصور جون لوك لمفهوم الشخص، على الأقل في شقه الأخلاقي، حيث يذهب لوك أيضا إلى أن الشخص ليس جوهرا بالمعنى الديكارتي، وإنما هو فكرة يتم افتراضها لأجل أن تكون مسؤولية العقود والسلوكات الأخلاقية ممكنة، من حيث افتراضها لهوية أخلاقية ثابتة، حتى دون أن يكون هناك من دليل أنطلوجي على ذلك، كما أن هذا التمييز بين الهوية العمومية والهوية الخاصة قد كان حاضرا بشكل قوي في فلسفة ميل، الذي كان من رواد بناء هذا التصور المركزي في الفكر الليبرالي، لكن الفارق بين التصورين هو أن الهويتين معا يقومان على المرجعية النفعية من حيث هي تصور شمولي ينسحب باعتبار أداة التفكير والتداول على كل مستويات الحياة الإنسانية، بينما ينحصر منطق العدالة كإنصاف في الجانب العمومي المرتبط بالمؤسسات، دون أن يكون معنيا بالواجهات الأخرى.

8. الحرية وفكرة الاستقلالية

ثانيا يمكن أن تفهم صفة حرية المواطنين، باعتبار أنها تفيد تمتع هؤلاء المواطنين بخاصية تجعلهم مصدرا مباشرا للمطالب ذات الوزن والمقبولية داخل المجتمع،

136. *Ibid*., p. 32.

بحيث بمكنتهم أن يدفعوا ويطالبوا مؤسسات المجتمع بتحقيق شروط تساعدهم على تحقيق تصوراتهم الخاصة للخيرات حينما تكون هذه الأخيرة منسجمة مع التصور العمومي للعدالة، إن استحضار هذه الكفاءة الذاتية في بناء المطالب هو في الواقع تضمين ضروري لأي تصور ليبرالي للمجتمع، حيث يكون المواطن مصدرا أساسيا للصلاحية التداولية، وحيث يمثل المجال الاجتماعي سياق حياة فعلية للفرد، وليس نظاما متعاليا، يتشكل من آليات التدبير والتوجيه المجردة واللاشخصية، وهذا ما يجنب الشخص بهذا المعنى الموت الإجتماعي بالمعنى الذي حدده أورنالدو باترسون O. Paterson [137]، حيث يرى أن العبيد مثلوا نموذجا للكائنات الميتة اجتماعيا رغم حياتها البيلوجية أو الطبيعية، وذلك نظرا لأن كل المطالب المتعلقة بهم وبمصالحهم، كانت تجد أساسها في الأسياد وليس فيهم هم بالذات، مما جعلهم بهذا المعنى يسقطون من خانة التداول الاجتماعي العام إلى مستوى الأدوات الاجتماعية، عوض أن يكونوا كائنات اجتماعية.

إن مفهوم الشخص بهذا المعنى يحرر المجتمع من التراتبية القيمية في كل المجالات ما عدا التصور العام لعدالة، بحيث إنه يسد الباب أمام كل الآليات الأرستقراطية أو الدينية في الهيمنة على أنظمة التسويغ العام داخل المجتمع، فبإمكان كل فرد على حدة أن يؤسس مطالبه ويعدل تصوراته لكي تنسجم مع نظام العدالة العام دون أي وصاية من أحد.

9. الحرية والمسؤولية

وأخيرا تأتي الدلالة الثالثة التي هي في الواقع تحديدا وصدى أخلاقيا للدلالة السابقة، التي يحددها رولز في توفر المواطنين الأحرار على كفاءة تحمل مسؤولية نظام الغايات الذي يحددونه لأنفسهم في انسجام مع تصور العدالة العام، حيث إنهم لا يؤسسون مطالبهم على أساس الفورة السيكلوجية، وإنما بناء على استجابة ميولهم إلى المعقولية العامة الموجهة للتعاون الاجتماعي المنصف، ولذلك فهم قادرون على التنازل عن بعض المطالب أو على تعديلها إذا ما اقتضى الأمر ذلك، وهذا ما يجعل مفهوم الشخص بدلالته السياسية لا يختزل إلى مجرد ملكاته السيكولوجية، بل بالأحرى إلى كفاءته التداولية والأخلاقية بهذا المعنى الضيق، بحيث إن نظام الإنتظارات الذي

137. Cf. Ornaldo Patterson, salvery and social death. Cambredge, mass., harvard university press, 1982 p 337.

يؤسس لقائمة الخيرات الاجتماعية الأولية يصبح مرتهنا بشكل التعاون الاجتماعي وليس بأي جوانية نفسية أو أخلاقية، مما يسمح عند الحاجة بتحييد هذه المعطيات النفسية والتخلص من نظام الرغبات الذي لن يسمح بتحقيق أي مقاربة موضوعية للمطالب، وذلك لأجل بلوغ نظام الحاجيات الذي يسمح بتداول أكثر معقولية.

10. فكرة المجتمع المحكم التنظيم وواقعة التعددية

إن تحمل المسؤولية هذا لا ينفك على الارتباط بفكرة أخرى يعمل رولز أيضا على مراجعتها وإعادة صياغتها، أقصد بها التعاون المنصف داخل المجتمع المحكم التنظيم «إذ أن فكرة المسؤولية تجاه نظام غاياتنا هي فكرة متضمنة في الثقافة السياسية العمومية - يقول رولز- كما يمكن أن تستشف من ممارسات هذا المجتمع، ولذلك فإن التصور السياسي لفكرة الشخص تتمفصل مع هذه الفكرة، كما تعمل على تضمينها داخل فكرة المجتمع كنظام منصف للتعاون».[138]

تتضمن فكرة المجتمع المحكم التنظيم the idea of a well-ordered society [139] حسب رولز ثلاثة أشياء: القبول العام من طرف جميع أعضاء المجتمع بتصور عمومي للعدالة يتم القبول بمبادئه من طرف الكل، ثانيا البعد التنظيمي لهذا التصور وتأثيره على البنية الأساسية للمجتمع التي تعتبر من طرف الجميع أنها تحترم مبادئ تصور العدالة العمومي، ثالثا تتضمن فكرة المجتمع المحكم التنظيم وجود حس للعدالة يجعل جميع الأعضاء داخل هذا المجتمع ينطلقون من وجهة نظر مشتركة تتمثل بالضبط في ذلك التصور العمومي للعدالة، غير أن هذه التضمينات البالغة المثالية حسب تعبير رولز، حينما تسعى إلى أن تصبح تصورا موجها للديمقراطيات الدستورية وبفعل هذا النظام الديمقراطي ذاته، تصبح صعبة التحقق نظرا لواقعة التعددية الراسخة في هذه المجتمعات الديمقراطية، وهي ليست مجرد تعددية تاريخية يمكنها أن تتلاشى بفعل الزمن، بل إنها نتيجة طبيعية للاستعمال الحر للعقل، وهذا ما يجعل التعددية التي تنتج

138. *Op.cit*, J Rawls, p. 34

139. تختار المترجمة الفرنسية أن تؤدي هذه العبارة على الشكل التالي: la société bien ordonnée مغفلة التأكيد على أن الأمر يتعلق بفكرة وليس بواقع اجتماعي، وهذا في ظننا يطمس الفارق المهم الذي يقيمه رولز بين مستوى التنظير المثالي والمستوى العملي للتنزيل الفعلي لما تم التأسيس له نظريا، فهناك فرق بين المجتمع المحكم التنظيم وبين فكرة هذا المجتمع، بين المجتمع الفعلي الذي لا يمكنه أبدا أن يكون محكما بالمعنى الدقيق للكلمة وبين النموذج المثالي الذي يظل دائما مبتغى ومرمى نعدل على أساسه مجتمعاتنا الفعلية. وهذا ما يصرح به رولز بقوله إنه مفهوم بالغ المثالية highly idealized.

عنها تعددية معقولة، لا ينبغي السعي إلى تجاوزها بل العمل على تعديل تصورنا للعدالة بحيث يكون قادرا على الانسجام معها.

كما أن كل محاولة لخلق وحدة اجتماعية على أساس تصور مذهبي واحد يقتضي بالضرورة ما يدعوه رولز بواقعة القمع «the fact of oppression» [140] أي اللجوء إلى سلطة الدولة لأجل حسم الخلاف ورفع التعدد، ولذلك فإن محاكم التفتيش حسب رأيه لم تكن حدثا عرضيا في تاريخ الحضارة الغربية، بل إنه مثل إجراء متضايفا ضرورة مع فكرة السعي إلى توحيد المجتمع حول التصور الكاثوليكي، وهو نفسه الإجراء الذي يمكن أن تحتاجه ليبرالية قائمة على فلسفة ميل أو كانط، وبالتالي فكل توجه نظري يسعى إلى إلغاء التعدد، ينبغي بالضرورة أن يعترف بقبوله بهذا الجانب السلطوي، الذي سيكون في نفس الوقت مسلكا واضحا لإلغاء الطابع الديمقراطي ذاته.

وهكذا فإن أي مجتمع ديمقراطي لا يمكنه أن يتجاوز خلافاته ديمقراطيا إلا من خلال الحصول على دعم الأغلبية، ولأن واقعة التعدد هي أمر جوهري داخل هذا المجتمع، فمن الضروي لأي تصور للعدالة أن يقدم نفسه كأساس عمومي للتسويغ داخل نظام ديمقراطي دستوري، أن يكون قابلا لأن يتم الاقتناع به وتبنيه من طرف مذاهب وعقائد شمولية متباينة ومتضاربة رغم معقوليتها العامة، ففكرة المعقولية لا تتضمن بالضرورة الحسم العقلاني بالمعنى الرياضي في القضايا الخلافية على المستوى السياسي والأخلاقي.

تقتضي واقعة التعددية هذه إذن، أن نشكل فكرة المجتمع المحكم التنظيم انطلاقا من تصور للعدالة يظل ملتصقا ومنحصرا في «المجال السياسي» دون أن يتعداه للمستويات الأخرى وهذا ما يستدعي توفر المواطنين على تصورين للعدالة، أحدهما تصور عمومي ضيق من حيث مجاله الافتراضي والمرجعي، أما التصور الثاني فيتصل بعقيدته المذهبية الشاملة التي تدخل في نوع من المواءمة والانسجام مع التصور العمومي، وهو الأمر الذي يتحقق من خلال جهد فردي وشخصي، يجعل هذا الفرد يتبنى التصور العمومي للعدالة، من جهة أنه يمثل تعبيرا سياسيا مناسبا، أو على الأقل غير متعارض بشكل حاد مع المضامين الأخلاقية لتصوره الشخصي للخير.

140. *Ibid*., p. 37.

إن هذا التمييز بين التصورين العمومي والخصوصي، هو ما سيسمح بإمكانية تحقيق التوافق المتشابك، كما أن الانسجام القائم بين التصورين سيجعل التصورات الخاصة المفتقدة للمعقولية، لا تملك فرصا حقيقية لكي تخلق حولها استقطابا يمكنه أن يشوش على توجه الأغلبية في تبني التصور العمومي للعدالة، وهو الأمر الذي سيمنح المجتمع المحكم التنظيم خاصية الواقعية والاستقرار.

لكن الاعتراف بوجود هذه التصورات المذهبية لا يفيد بأن تصور العدالة مطالب بأن يرتهن بتلك التصورات، ولذلك يؤكد رولز على أن تحديد لائحة الخيرات الأولية لا ينبغي أن يتم انطلاقا من البحث على قواسم مشتركة بين المذاهب الغالبة في المجتمع، ثم تقديمها للمواطنين لكي تتحصل على التوافق العام حولها، فسلوك كهذا سيمثل الدلالة السيئة لكلمة السياسة، إذ أن ذلك سيجعل تصور العدالة مشترطا بميزان القوى الذي يمكن أن يتغير باستمرار ومن ثمة فإنه لن يكون عاملا للاستقرار.

على العكس من ذلك إن الخيرات الأولية، ينبغي أن تبنى انطلاقا من الفكرة المركزية المتمثلة في كون المجتمع يقوم على أساس تعاون منصف بين المواطنين الأحرار والأنداد، وانطلاقا من الأفكار المرتبطة بها، وبالتالي فإن مرجعية الحكم على إنصاف شكل تعاوني ما من عدمه، لا يُقرَّر انطلاقا من منطق مذهب معين، وإنما مباشرة من الأشخاص ذاتهم من حيث هم مواطنون كاملو العضوية داخل هذا المجتمع المحكم التنظيم، فمركز جاذبية التسويغ العام هو الفرد نفسه وليس مرجعيته المذهبية، « فلن نضع- حسب تعبير رولز- أي عائق مذهبي أمام ما يمكنه أن يكسب ولاء المواطنين بإمكاناتهم الذاتية، بحيث يمكنه أن يصبح موضوع توافق تشابكي»[141].

11. الفرق بين المجتمع المحكم التنظيم والجمعيات والقوميات

إن هذا الطابع السياسي الصرف للمجتمع المحكم التنظيم، يجعله حسب رولز تجمعا مختلفا عما نجده في الجمعيات Association أو في القومياتcommunity أما في ما يخص التمايز الأول، فيكمن في أن الانتماء للمجتمع لا يتم على شاكلة طوعية كنتيجة اختيار تداولي، بل إنه معطى أولي يمثل نقطة انطلاق أساسية لهويتنا، فنحن لا نملك أي هوية سابقة على هويتنا الاجتماعية التي تبتدئ في التشكل منذ ولادتنا وتنتهي إلى تمامها عند مماتنا، ولذلك فإن تصور العدالة لا ينبغي أن يطرح مسألة الانتماء

141. *Ibid.*, p. 40.

بشكل جذري، بل هو مطالب فقط بأن يتضمن مبادئ يمكنها أن تسمح بخلق سياق من الحريات يسمح لهذه الهوية الاجتماعية أن تتحقق بأفضل شكل، كما أن المجتمع الديمقراطي لا يحدد نظام غاياته انطلاقا من أرضية مذهبية على الشاكلة التي يمكن أن تقوم بها الجمعيات، بل إنه يحدد غايات عامة من خلال ديباجة دستورية، وبالتالي فإن الأمر لا يأخذ شكل ترتيب وتنظيم الناس على أسس تمييزية، تشرط قيمة المواطنين بمدى تحقيقهم لمطالب الغايات المذهبية، مثلما قد نجد في التوجهات الكمالية، سواء تحت دواعي دينية أو وطنية أو غيرها، فأي ترتيب للناس على هذا الأساس سوف يحرم تصور العدالة من قوته الإقناعية العمومية.

أما التمايز الثاني فيتمثل في اختلاف المجتمع الديمقراطي على فكرة الجماعة القومية، إذا ما فهمنا هذا المصطلح من حيث تعبيره على فكرة إقامة الوحدة الاجتماعية على أساس عقيدة دينية أو فلسفية أو أخلاقية، فمثل هذه الوحدة الشمولية تتعارض مع محدودية الوحدة القائمة على أساس العقل العمومي، الذي يمكنه أن يحقق ذلك دون التشويش على المبادئ الأساسية للديمقراطية الدستورية، إن المجتمع الديمقراطي بهذا المعنى يمثل أرضية مفترضة بشكل مسبق داخل تصور العدالة الملائم للمجتمع المحكم التنظيم، ولذلك فإن المطلب النظري لليبرالية السياسية لا يتمثل في الانكباب على نقاش جذري لمسألة المجتمع الديمقراطي، بل إنه تمرين تداولي داخل هذا المجتمع من حيث هو واقعة تاريخية، تحتاج إلى تعديل أو تأويل أو إعادة صياغة، لكنها في غنى على مطلب التأسيس إنطلاقا من وضعية الطاولة الممسوحة بالمعنى الديكارتي.

12. وظيفة الفلسفة السياسية ومهام التجريد

ومن هنا يعتبر رولز أن دور ومهمة الفلسفة السياسية داخل المجتمع المحكم التنظيم، لن تتمثل في جلب قناعات جديدة للمواطنين، لكنها مطالبة فقط بأن تتدخل حينما تنهار القناعات المشتركة وتدخل في نوع من التضارب، بحيث توفر آليات تسمح بتنظيم النقاش العمومي، مما يسمح للمواطنين بتمثل المستتبعات العملية للقناعات موضوع الخلاف، وبالتالي فإن القوة الإقناعية لمثل هذه الفلسفة لا تقوم على الإرغام او الإلزام أو الإفحام، بالدلالات الخارجية والقاهرة لمثل هذه العبارات، بقدر ما تدفع الفرد ذاته إلى استخلاص الاستحالات الأخلاقية والمنطقية والتداولية الكامنة في قناعاته الشخصية، وهذا ما يمكن أن يتحقق مثلا من خلال آلية التداول في الوضعية البدئية، التي تسمح باختبار من هذا القبيل.

ولهـذا يؤكـد رولـز عـلى أن العـدة المفاهيميـة المجـردة abstract conceptions التـي تتخلـل عرضـه النظـري لليبراليـة السياسـية، ينبغـي أن ينظـر إليهـا مـن هـذه الزاويـة، أقصـد مـن حيـث هـي آليـات نظريـة لتوجيـه النقـاش العمومـي: « إن عمليـة التجريـد إذن - يقـول رولـز - ليسـت مجانيـة، إنـه ليـس تجريـدا مـن أجـل التجريـد، وإنمـا بالأحـرى اسـتمرار في النقـاش العمومـي حينـما تفشـل القناعـات المشـتركة الأقـل تجريـدا وعموميـة في تحقيـق ذلـك»[142].

نسـتطيع القـول إن رولـز في هـذه اللحظـة يحقـق تميـزا حقيقيـا عـن مرحلـة نظريـة العدالـة، فالبعـد الثقـافي الديمقراطـي مسـتحضر بشـكله الواقعـي كقناعـات أوليـة، لكـن في حالـة بلـوغ وضعيـات خلافيـة يتـم اللجـوء إلى عمليـات تجريديـة غـير ثقافيـة Unculttered [143]، وبالتـالي إن التحييد الثقافي ليس كاملا مثلما هو الوضع في مرحلة النظرية.

إذا كانـت المفاهيـم السـابقة تتعلـق بالصفـات اللصيقـة بالمواطـن مـن حيـث هـو شـخص يتمتـع بالحريـة والمسـاواة، وكذلـك بالمجتمـع المحكـم التنظيـم الـذي يمكـن ان يحـترم هاتـين الصفتـين في انسـجامهما مـع تصـور مناسـب للعدالـة يمكنـه أن يحقـق توافقـا متشـابكا حولـه، فـإن رولـز ينتقـل الآن إلى تحليـل هـذه الصفـات مـن حيـث هـي ملـكات أخلاقيـة وفكريـة في طـور اشـتغالها التـداولي، وهنـا يظهـر التمييـز الشـهير بـين فكـرة المعقـول وفكـرة العقـلاني الـذي ظهـر في مرحلـة الليبراليـة السياسـية.

13. التمييز بين مفهوم المعقول والعقلاني

ويعتـبر رولـز أن مثـل هـذا التمييـز هـو أمـر حاصـل في اللغـة اليوميـة ذاتهـا، ويـضرب لذلـك مثـلا بالقـول: « لقـد كان طرحهـم عقلانيـا باعتبـار وضعهـم في ميـزان القـوى، ولكـن هـذا لا يمنـع أنـه طـرح لامعقـول، بـل يمكـن القـول إنـه فضيحـة outrageous»[144] لكـن الاسـتعمال الجـاري في التـداول اليومـي لا يكفـي لـكي يؤسـس مفهومـا في دقتـه الفكريـة المطلوبـة، ولذلـك سيسـعى رولـز في إطـار المهمـة التـي أوكلهـا للفلسـفة السياسـية، أن يسـتخلص التضمينـات التـي توجـد داخـل هاتـين الكلمتـين، سـيعمد في هـذا الإطـار إلى مسـلك غـير مبـاشر، حيـث سـيركز عـلى الملامـح التـي ترتسـم بفعـل هـذه الصفـة عـلى الشـخص داخـل المجتمـع، أي أن الدلالـة التـي سـيحاول رسـمها ترتبـط وظيفيـا بالكفـاءة

142. *Ibid*., p. 46.

143. مرة أخرى تغفل أودارد بعض العبارات ذات القيمة النظرية الحاسمة فهي حين ترجمتها تغفل تماما هذه الكلمة مستعملة عبارة claire et nette التي لا نرى علاقتها بعبارة رولز.

144. *Ibid*., p. 48،

الأخلاقية والسياسية التي تترتب على فكرة العقلانية من جهة، والمعقولية من جهة أخرى، لكن تركيزه سينصب خصوصا على هذه الأخيرة، التي تعد مكسبا نظريا لمرحلة الليبرالية السياسية، على الأقل في توظيفها لأجل تدعيم ما يدعوه رولز بالاستقرار المعقول Reasonable stability، ما دام هذا المفهوم وهذا التمييز كان حاضرا في الفلسفة الكانطية مثلا، من خلال تمييزها بين الأوامر القطعية والأوامر المشروطة، بحيث تعبر الأولى على فكرة المعقولية، بينما تعبر الثانية على فكرة العقلانية، لكن رولز سيسعى على الخصوص إلى استثمار هذا التمييز في بناء « التصور السياسي للعدالة».

ويُعتبر الأشخاص متصفين بالمعقولية حسب رولز حين يكونون مستعدين « في سياق من المساواة أن يقترحوا مبادئ ومعايير تمثل بنودا منصفة للتعاون، كما يكونون مستعدين للخضوع لها عن طواعية، إذا ما كانت لهم ضمانات في خضوع الجميع لها، كما لهم الاستعداد لمناقشة البنود المقترحة من طرف الأخرين»[145].

إن صفة المعقولية بهذا المعنى لصيقة بالانتماء إلى مجتمع قائم على نظام من التعاون المنصف، وبالتالي فهي ما يجعل العلاقات الحوارية والتعاونية داخل هذا المجتمع تقوم على مبدإ التبادلية، التي يميزها رولز عن الحيادية من حيث إن هذه الاخيرة قائمة على نوع من الغيرية التي من الصعب تحصيلها واقعيا، كما يميزها على فكرة المصلحة المتبادلة التي تظل مشروطة بوضعية الأشياء القائمة ومدى تحقيقها لتأويج لصالح الجميع، إن الأشخاص المتصفين بالمعقولية، لا يسندون تصوراتهم لفكرة الخير مباشرة، بل إن تركيزهم ودوافعهم تتمثل في تحقيق شروط التعاون المنصف الذي يحترم ضوابط الحرية والمساواة، وليس فقط نتائج التعاون، ولذلك فإن مثل هذه الصفة تنتفي عن أولائك الأشخاص الذين لا يدخلون في إطار تعاونهم إلا على أساس هذا الدافع، بحيث يشرطون انخراطهم فيه بمدى المردودية المباشرة التي تخصهم بشكل فردي، بحيث يكونوا قادرين على فك الارتباط التعاقدي وخيانة المبادئ في كل مرة تظهر مصلحتهم مثل هذه الضرورة، فالتزامهم الاجتماعي هو حسب تعبير رولز محض «إدعاء عمومي» public pretense[146].

أما الخاصية الثانية التي تميز الأشخاص من حيث اتصافهم بالمعقولية، على الأشخاص منظورا إليهم فقط من حيث هم كائنات عقلانية، هو أن هذه الأخيرة ترتبط

145. *Ibid.*, p. 49.

146. Ibid., p. 50 ترجم اودارد هذه العبارة بالكوميديا العمومية COMEDIE PUBLIQUE.

فقط بتلك الملكات التي تسمح باختيار الوسائل الأكثر فعالية في بلوغ الغايات، لكن هؤلاء الأشخاص لا يمكن أن يقتصروا في مقاربتهم لاختيار الوسائل بمعيار الفعالية، فترتيب الغايات يستدعي ضبط تراتبية لا تقوم دائما على علاقة الوسيلة بالغاية، بل تقتضي استحضار مكان هذه الغاية داخل مشروع الحياة في مجموعه، ولذلك فالاكتفاء بالجانب العقلاني بالمعنى السالف الذكر سيجعل هؤلاء الأشخاص مفتقدين لما يدعوه رولز بالحساسية الأخلاقية moral sensibility، التي تجعلهم يخرجون من الأفق الضيق لفكرة المصلحة، نحو منحى من النظر يسمح بإدماج فكرة المصلحة في مدار يتجاوز الذات الشخصية في حدودها السيكلوجية، فهذه الأخيرة تتحول إلى عائق أمام فعل الانخراط داخل التعاون المنصف للمجتمع المحكم التنظيم» إن الفاعلين العقلانيين يتحولون إلى مرضى نفسيين حينما تكون مصالحهم مرتبطة فقط بربحهم الشخصي».[147]

من الضروري إذن التمييز بين فكرة العقلاني وفكرة المعقول، عوض محاولة استخلاص الثانية من الأولى، فنظرية العدالة كإنصاف في نسختها هذه، تتراجع عن الاعتقاد بأنها جزء من نظرية القرار العقلاني Theory of rational deicision « فما كان علي قوله - يعترف رولز- هو أن تقديم أعضاء العقد وطرائق تفكيرهم تستعمل هذه النظرية، ولكن فقط على نحو حدسي» إن هاتين الصفتين حسب رولز ترتبطان بكفاءات أخلاقية مختلفة، حيث إن المعقولية ترتبط بالقدرة على استعمال حس العدالة، بينما تتضمن صفة العقلانية القدرة على بناء ورعاية تصور معين للخير، ولذلك ينبغي أن نستحضرهما معا في اختلافهما، ولكن أيضا في تضافرهما؛ فبدون معقولية سيفتقد الأشخاص إلى أي فكرة عن العدالة من حيث هي تصور عمومي، لكن إقصاء فكرة العقلانية يتضمن في نفس الوقت إقصاء لفكرة الخير، وبالتالي لمبرر انخراط الشخص في التعاون الاجتماعي المنصف، لذلك فإن الوضعية البدئية من خلال حجاب الجهل تخلق نوعا من التداخل المنسجم بين الصفتين، إنها من جهة تسمح للمتعاقدين باعتماد آليات الترتيب والربط الأداتي بين الوسائل والغايات، لكنها بفعل اعتماد حجاب الجهل تمنع تحول هذه الكفاءة إلى بناء مقترحات بالغة الأنانية وبالتالي مفتقدة للمعقولية العمومية.

« إن المعقولية عمومية على خلاف العقلانية» وما يقصده رولز بهذا القول هو أن التفكير المعقول يحتاج دائما أن يتم داخل مجال عمومي منصف، وإلا فإن هذه المعقولية

147. *Ibid*., p. 51،

ستتحول إلى نوع من النزوعات الانتحارية، فإلزام الذات بمقتضيات العدالة دون أي ضمانات بانخراط الآخرين أيضا في هذا الالتزام يعد فعلا غير واقعي حسب رولز، ولذلك فإن المعقولية تحتاج في الواقع إلى افتراض سياق واقعي وثقافة عمومية معينة - على الأقل في ملامحها العامة - تسمح بشروط المعقولية « إن هذا المجتمع المعقول ليس مجتمع قديسين ولا مجتمع نرجسيين، إنه جزء من عالمنا الإنساني، الذي لا نتصوره مجتمعا فاضلا إلا في تلك اللحظة التي يمكن أن تفتقد فيها الفضيلة» [148].

إن التداخل بين الطابع المعقول والطابع العقلاني لا يعتبر ضمانا لتوافق سلس ونهائي داخل المجتمع، بل على العكس من ذلك إن حرية ممارسة هذه الملكات الفكرية والأخلاقية تقتضي الاعتراف حسب رولز بما يدعوه بمسؤولية الحكم وصعوبته burdens of judgment، ويقصد بها صعوبة الحسم في القضايا الخلافية حين يستعمل العقل العمومي داخل سياق من الشرعية السياسية في إطار نظام دستوري، مما يجعل عدم التوافق نفسه واقعة معقولة داخل هذا السياق.

« إن الخلاف المعقول هو ذلك الذي يتم بين أشخاص متصفين بالمعقولية»حسب تعبير رولز التوثيقي، أي بين أشخاص حققوا كل الشروط الأخلاقية والمعرفية التي تؤهلهم لاستيفاء شروط المواطنة الفعلية داخل نظام ديمقراطي دستوري، سواء من حيث قدراتهم الاقتراحية أو من حيث الآليات التي يعتمدونها في تسويغ أطروحاتهم، وفي اختبار وتقييم أطروحات الآخرين.

14. أهمية التمييز السابق في تدبير صعوبة الحكم في المجال السياسي

وهكذا فإن الخلاف بهذا المعنى يصبح نتيجة طبيعية لاستعمال العقل العمومي بتضميناته الاخلاقية والتداولية، وليس حادثا عرضيا، ولذلك فكل سعي لتجاوز هذا المعطى لا يمكن ان يتم بسلطة العقل، وإنما فقط بسلطوية معينة، وهو ما لا يمكن أن يجد تسويغا مقبولا له داخل المجتمع الليبرالي الديمقراطي الدستوري.

إن منبع هذه الصعوبة حسب رولز مرده إلى إلى الثنائية السابقة الذكر بين العقلاني والمعقول، فالجانب الأول يجعلنا نوازن ونقدر حساباتنا الغائية والأداتية حسب منظور متصل بمشروع حياتنا الشخصي، لكن الجانب الثاني يقتضي منا أن نقَوِّم القوة المطلبية للآخرين في تداخل مع مطالبنا الخاصة، وذلك انطلاقا من مؤسسات أساسية، يمثل

148. *Ibid.*, P. 54.

مجموعها البنية الأساسية للمجتمع، إن هذا التداخل بين البعد النظري والبعد العملي هو ما يجعل التوافق المطلق صعبا داخل هذا المجال.

ويفصل رولز هذه الصعوبات بشكل يثبت معه أن فكرة الإجماع تصبح مطلبا لا معقولا داخل السياق الليبرالي، رافضا بشكل تام الطرح السلطوي لهوبس، وكل أولائك الذين تبعا له رأوا بأن السماح لمثل هذا التوهان المفاهيمي، قد يمثل خطرا على الإستقرار، وبسبب ذلك دعوا إلى وجوب تخويل هذه السلطة لأحد الاطراف. إن حلا من هذا القبيل حسب رولز، سوف يجعل هذا الاستقرار متهالكا ولا يملك سوى دعامات خارجية ليس غير، وهو ما يجعل منه إملاء يتنافى مع التأسيس الذاتي للقناعات، الذي يمثل أحد الصفات المركزية للمواطن الليبرالي.

يميل رولز بشكل أكبر إلى تصور لوك في مسألة مبدأ التسامح، وبالتالي فهو يرى أنه عوض السعي إلى إلغاء الخلاف ينبغي علينا بالأحرى أن نركز على تنظيمه وتقنينه، بحيث يكون خلافا معقولا ينتج عن الاستعمال الشرعي للعقل، وليس إفرازا سياسيا لأخطاء التفكير ولا منطقيته، من هنا يركز رولز أكثر على ضبط قائمة المصادر المعقولة للخلاف المعقول.

ومن ضمن المصادر التي يمكن أن تبرر الخلاف هناك ما يدعوه باليقين العلمي، إذ نظرا لتعقد الخطاب العلمي وكذلك لتناقضاته المتعددة فإنه يصبح في مستوى استثمار نتائجه داخل الساحة العمومية مصدرا للخلاف، أكثر منه مصدرا للإجماع، كما يمكن أن نستحضر في إطار هذه المصادر المبررة للخلاف المعقول تقييم الأهمية، فهذه الأخيرة يمكنها أن تبرر اختلاف الأحكام لأنها تعتمد نظاما من الاوليات غير قابل دائما لأن يعمم على الجميع، « فهناك في الغالب أنواع متعددة من الاعتبارات المعيارية على طرفي النقاش - يقول رولز - وبالتالي فمن الصعوبة بمكان تحقيق تقييم عام وتام»[149] كما يمكن استحضار الطبيعة الغامضة والهلامية لأحكامنا عامة، ولتلك المرتبطة بالاخلاق والسياسة خصوصا، مما يجعل استعمال مثل هذه الأحكام في إطار الحوار العمومي يفترض وجود تأويل مناسب من طرف الآخر، لكن هذا التأويل سيكون بالضرورة منفتحا على قائمة غير محددة من الإمكانيات، وهذا ما يجعله عاملا منتجا للخلاف، ولا يمكن في هذا المقام اعتماد العقائد الدينية أو الفلسفية لأجل تحديد هذه الإمكانيات التأويلية، لأن تصورات العالم والحياة متعددة بدورها داخل المجتمعات الديمقراطية،

149. *Ibid.*, p. 56.

ولذلك فهي إن كانت تمنح مرتكزات وحدة بالنسبة لجزء من المجتمع فإنها لا تصلح لأن تمثل مرتكزا عاما وكونيا للجميع، وهذا ما يفرض على رولز التأكيد على الاعتراف بصعوبة الحكم في المجال السياسي والاخلاقي، بحيث يدعونا إلى أن نضع دائما في اعتبارنا مثل هذا المعطى، يقول رولز في هذا الصدد: « أن نضع في الاعتبار مسؤوليات وصعوبات الحكم يمثل أهميه قصوى لكل تصور ديمقراطي للتسامح»[150].

15. إعادةُ تأهيل التصورات المذهبية

ما سبق يقتضي من التصورات المذهبية ذاتها حسب رولز الدخول تحت مقتضى المعقولية، ذلك أن التعدد داخل المجتمع الليبرالي يقوم على افتراض « وجود عقائد شاملة معقولة» تلزم نفسها ببناء مبرراتها وتسويغاتها قبالة الأطراف المخالفة، على أساس منطق التسامح وليس بناء على منطق الهيمنة والإقصاء، ومن هنا فإن كل مذهب عقدي يقتضي أن يتصف أولا بكونه يعبر على تمرين للعقل النظري، بحيث يكون قادرا على أن يخضع مبادئه وأطروحاته إلى نوع من الإنسجام المنطقي، ولذلك فمن المفروض أن يقدم تصورا مفهوما وعقلانيا للعالم.

فاختلاف المذاهب لا يتضمن التحلل التام من المسالك المشتركة في البناء المنطقي، رغم إمكان وجود تباين في الترتيب القيمي لهذا العالم، من خلال إعطاء الأولية لقيمة على حساب الأخرى، وهنا تظهر الصفة الثانية المتمثلة في النظر إلى هذه المذاهب كتمرين للعقل العملي، مما يقتضي إضفاء المعقولية على هذا الترتيب القيمي، وأخيرا من المهم أن تكون هذه المذاهب تعبيرا على تقليد معين ممتد داخل الجماعة، بحيث يضمن ذلك أن يتوفر كل مذهب على نوع من الاستقرار النظري يحول دون انقلابه الفجائي والكلي. في كل الحالات إن معيار اتصاف مذهب بالمعقولية، لا يحتاج داخل لحظة الليبرالية السياسية لأن يكون دقيقا بشكل مبالغ، وإنما على هذا المعيار أن يتصف بأكبر قدر من التسامح، بحيث يقتنع الجميع «بأن العقيدة المعقولة التي يتم تبنيها من طرف شخص متصف بالمعقولية، هي عقيدة معقولة من ضمن أخرى ممكنة»[151] .

150. *Ibid*., p. 57.

151. *Ibid*., p. 87

16. المساواةُ العقَائدية

ولذلـك فـإن المواطـن الـذي يوجـد داخـل هـذا السـياق، سـيعتبر أن انتـماءه إلى مذهـب عقائـدي معـين لا يتضمـن أي تفـوق عـلى الانتـماءات الأخـرى، فهنـاك مسـالك معقولـة متعـددة يمكـن أن يتـم عبرهـا الانتـماء العقائـدي، وبهـذا المنطـق سـيعتبر اعتـماد السـلطة السياسـية كوسـيلة للاقنـاع أمـرا غـير مقبـول، بـل لـن يكـون أصـلا أي داع إليـه، مـا دامـت التعدديـة المعقولـة حسـب رولـز تنفـي مـن الأصـل وجـود أسـاس عمومـي مشـترك صالـح لتبريـر جميـع العقائـد داخـل المجتمـع.

إن اللجـوء إلى افـتراض تفـوق عقيـدة أو مذهـب عـلى آخـر، ومـن ثمـة تبريـر تعميمـه عـلى النـاس، هـو خلـط بـين صـدق الاعتقـاد والصـدق المعـرفي عمومـا، وهـذا الخلـط يفتـح البـاب أمـام الجميـع دون اسـتثناء في ادعـاء امتـلاك الحقيقـة المطلقـة الكاملـة، وهـو موقـف لا يمكـن أن يتوفـر داخـل المجتمـع المحكـم التنظيـم عـلى أي جاذبيـة، بـل إنـه سـيبدو حسـب رولـز طرحـا لا معقـولا، خصوصـا حـين اللجـوء إلى أدوات الدولـة التـي هـي في ملـك الجميـع، لأجـل حمايـة مذهـب خـاص بجـزء مـن المجتمـع، ومـن هنـا فـإن الشـخص المتصـف بالمعقوليـة لا بـد وأن يجـد نفسـه مقتنعـا بلـزوم الاعـتراف بحريـة الاعتقـاد، وذلـك عـلى أسـاس فكـرة صعوبـة أو مسـؤولية الحكـم، مـا دامـت السـلطة الإلزاميـة لا يمكـن أن تكـون في إطـار العقـل العمومـي مـبررة في إطـار مجـال العقائـد المذهبيـة.

17. العمومية كشرط للحوار

إن معقوليـة العمـق المذهبـي لأعضـاء المجتمـع المحكـم التنظيـم تتحقـق في الواقـع تحـت ضـمان شرط العموميـة الـذي يجعـل كل اعتقاد حـوارا إمكانيا في سـياق شروط عقلانية ومعقولـة في نفـس الـوقت، يدعوهـا رولـز ظـروف العدالـة «circumstances of justice»، فـماذا يقصد رولـز بفكـرة العموميـة في لحظـة الليبراليـة السياسـية؟

إن فكـرة العموميـة حسـب رولـز تتضمـن ثلاثـة مسـتويات: فهـي مـن جهـة تفيـد أن المجتمـع المحكـم يخضـع إلى مبـادئ هـي ذاتهـا عموميـة، وبالتـالي فـإن الحكـم بعدالـة مؤسسـاتها الأساسـية يتـم مـن خـلال هـذه المبـادئ نفسـها، التـي مـن المفـترض أن الجميـع يـصرح علانيـة بعدالتهـا وذلـك انطلاقـا مـن أوجـه اسـتدلال مشـتركة بينهـم، أمـا المسـتوى الثـاني في فكـرة العموميـة فيتعلـق بجانـب أكـثر عمقـا في البنـاء النظـري، يتعلـق الأمـر بتلـك

الأفكار والمعتقدات العامة والعمومية التي تسمح لنا بقبول المبادئ السالفة الذكر، وهي قناعات منهجية يقبلها الحس المشترك من حيث هي موضع توافق عام، لكن بشرط أن تكون: محكمة وليست موضع نقاش[152]، إن هذا المستوى إذن هو ما يمثل الجانب الحدسي في البناء النظري لمبادئ العدالة عموما، فهو ليس منهجا اجتماعيا بالمعنى النظري.

أما المستوى الثالث فيرتبط بالتسويغ الكامل Ful justification، ويقصد به اعتماد التصور العمومي للعدالة بعد اكتماله النظري كأساس مشترك للتبرير والتعليل، حيث إنه سيصبح منوالا خاصا لمقاربة القضايا التي تهم شأن العدالة في المجتمع المحكم التنظيم، أو على الأقل يقول رولز، سيكون هناك دائما أساس تبريري جاهز في متناول أعضاء المجتمع، إذا ما أرادوا الدفع بالاستدلال التبريري للقضايا العامة إلى غاية المنتهى النظري، وهذا يتضمن أنه من الجائز أن لا ينشغل جميع المواطنين بتفاصيل من هذا القبيل، مما يعني أن المستوى السالف الذكر قادر بقوته الحدسية أن يكون مرجعا تسويغيا يغني على التسويغ النظري الفلسفي، لكن هذا قد يكفي بعض المواطنين إلا أنه لا يعفي المجتمع ككل من التوفر على مستويات العمومية الثلاثة، إذ من الضروري للمجتمع إشباع ما يدعوه رولز شرط العمومية الكامل ful publicity condition.

إن هذا الشرط هو ما يسمح في الواقع بضمان معقولية المذاهب الشاملة التي أسلفنا شروطها سابقا، كما أن آلية حجاب الجهل ستكون مطالبة بترجمة المستويين الأوليين في مسالك تبريرها للأطروحات المختلفة التي سيدور التداول حولها، وأخيرا سيكون المواطنون في نهاية مطاف التداول في الوضعية البدئية قادرين أن يصلوا أعلى مستويات التداول والوضوح والإقناع في نقاشهم العمومي.

18. الاستقلاليةُ الأخلاقية العقلاَنية

نستطيع القول إن ما سلف يمثل الجانب الغيري المنفتح في أعضاء المجتمع المحكم، أقصد الاستعداد المعرفي لاستحضار الآخر كمحك لبناء معقولية المطالب والمبررات، لكن البعد الأخلاقي لهذا المجتمع يقتضي توفر كل مواطنيه المعنيين بشكل مباشر بالأفعال التعاقدية على نوع من الاستقلالية الأخلاقية، التي تجعل مقرراتهم وأنماط تفكيرهم تحيل فعلا إلى سُمك فردي لا بد من توافره في كل المجتمعات الليبرالية،

152. *Ibid.*, p. 67.

وإلا ستصبح فكرة الثقافة والقناعات العمومية، ضربا من المسبقات التقليدية التي لا تنسجم مع طبيعة الشخص المتصف بالمعقولية بدلالتها الرولزية.

إن فكرة الاستقلالية لدى رولز هي في العمق احترام لخاصية المساواة والندية القائمة داخل الوضعية البدئية بين المتعاقدين، من حيث إنهم يتوفرون على ملكة أخلاقية تسمح لهم بصياغة ومراجعة عقلانيتين لتصور معين للخير، وكذلك من حيث هم مصدر مباشر للمطالب، وأخيرا من حيث قدرتهم على تحمل مسؤولية غاياتهم، إن هذه الخصائص هي ما يسمح لهم بالتوفر على ما يدعوه رولز بالاستقلالية العقلانية التي تتحقق في إطار الوضعية البدئية من حيث هي نموذج على العدالة المسطرية الإجرائية، بحيث إن كل مبدإ ينتج عنها يكون بالضرورة عادلا، ويميز رولز في هذا الصدد بين العدالة المسطرية الخالصة pure procedural justice وبين العدالة المسطرية الكاملة pefect procedural justice.

إن العينة الثانية من العدالة لا تنسجم مع الاستقلالية العقلانية، لكونها تنطلق من وجود مبدأ مستقل جاهز تتحقق على أساسه عدالة ومعقولية تداول معين، فمثلا الإنطلاق من عدالة التوزيع التكافئي يجعل التداول بين الأطراف المتعاقدين ينصب فقط على مراقبة مدى التزام الأفعال التداولية بهذا المبدأ، دون أن يكون في إطار مهامه التحقق من المبدإ التوزيعي ذاته، على العكس، إن هؤلاء الأطراف لا يكونون في إطار العدالة المسطرية الخالصة ملزمين بتنزيل مبادئ سابقة، فاستقلاليتهم العقلانية تجعلهم غير ملزمين بأي وجهة نظر خارجية عن منظورهم الخاص لموضوع التداول، فهم في هذا الإطار لا يحددون بنود العقد على أساس سلطة إلهية أو نظام قيم سابق على وضعهم التداولي، بل إنهم هم أنفسهم من يحدد في إطار شروط العقلانية مدى إنصاف مبدأ من عدمه حسب كفائتهم العقلانية التداولية. كما أن هذه الاستقلالية تتضمن أن أطراف العقد يتوفرون على نظام أعلى للمصالح يوجه عمليات التداول بحيث توفر شروط تحقق مذاهب معقولة داخل هذ السياق، رغم أن أطراف العقد يكونون على جهل بتفاصيل هذه المذاهب الشاملة، مما يعني أن عقلانية المتعاقدين تستحضر الحاجة الأخلاقية المذهبية للأطراف الذين يمثلونهم دون الحاجة إلى الإنخراط الفعلي في هذا المذهب أو ذاك.

19. الخيراتُ الأولية المعقولة وفكرة الاستقلالية

وعوضا عن اللجوء إلى معايير مذهبية لتقييم المبادئ المعروضة للتداول في الوضعية البدئية، يستحضر رولز مفهوم الخيرات الأولية، التي تتحدد في الحريات الأساسية المرتبطة بمبدإ العدالة الأول، من قبيل حرية الحركة وحرية اختيار المهنة تحت ضمان المبدأ المنصف لتكافؤ الفرص، كما يدخل في إطار هذه الخيرات الدخول والثروات وكل ما يمكن أن يمثل الأساس الاجتماعي لاحترام الذات «فإذا ما كان أطراف العقد مدفوعين فقط بحماية الرغبات المادية والفيزيائية لأولائك الذين يمثلونهم، من قبيل الرغبة في المال والثروة والمأكل والمشرب، فإن الوضعية البدئية ستكون حينئذ- يقول رولز- تمثيلا لتبعية المواطنين عوضا أن تكون تمثيلا لاستقلاليتهم العقلانية»[153] .

ستمثل هذه الخيرات الأولى إذن معالم ومعايير عقلانية عامة تسمح بتقييم مبادئ العدالة المقترحة في الوضعية البدئية، فهي التي تسمح باستحضار مصالح النظام الأعلى للقيم، بحيث يصبح التعاون الاجتماعي ليس مجرد سبيل متفوق في فعاليته لأجل حفظ سبل العيش، وإنما مشروع منوط بمُثل عليا يبحث المتعاقدون على ضمان الوسائل الكفيلة بتحقيقه، وهذا ما سيسمح باستحضار العمق الثقافي للمجتمعات الديمقراطية كمَعلم توجيهي للتداول العقلاني داخل هذه الوضعية.

غير أن تصورات الخير هذه إذا ما ظلت مرتبطة بأفق الفردانية فإنها قد تستدعي آليات سلطوية لأجل ضمان نوع من التجانس بينها، وهذا سيمثل تناقضا مع فكرة الأخلاقية والاستقلالية، كما أن السماح بالتعددية الحرة والاختلاف المفتوح سيمثل عائقا يحول دون تشكل مجال عمومي مستقر، وهنا يلجأ رولز إلى تدقيق مفاهيمي جديد، حيث يميز الاستقلالية العقلانية عن الاستقلالية الكاملة **Full autonomy**.

تتحدد هذه الأخيرة حينما نتجاوز المستوى التمثيلي لأطراف العقد، وننتقل إلى مستوى المواطن الذي يوجه عن طواعية اختياراته العمومية وتموضعاته إزاء المواطنين الآخرين حسب مقتضيات مبادئ العدالة التي أفرزتها الوضعية البدئية، وبالتالي فهي تتعلق بالجانب البنيوي المؤسساتي المتمثل في الشروط الفعلية للتعاون المنصف الذي تمثله الوضعية البدئية، ومن هنا فهذه الاستقلالية هي ذات طابع سياسي وليس

153. *Ibid.*, p. 108.

أخلاقيا، فهي متعلقة بسلوك وأفعال المواطنين في المجال العمومي حسب تصور العدالة كإنصاف، وليس بمجرد الجانب الاستدلالي لعمليات بناء هذا التصور.

إن تمييز المستوى السياسي للاستقلالية عن المستوى الاخلاقي، يمثل حسب رولز تجاوزا لشمولية الليبراليات التقليدية من قبيل تلك التي دعا إليها كانط أو ميل، يقول رولز في هذا الإطار: « إن نظرية العدالة كإنصاف تلح على هذا التمييز، إنها تدافع على الاستقلالية السياسية، لكنها تدع للمواطنين كل على حدة مهمة الاستقلالية الأخلاقية لكي يقرروا فيها في ضوء عقائدهم الشمولية»[154].

20. التعاون الاجتماعي المعقول ونظام الرغبات في إطار سيكلوجية أخلاقية

إن انخراط كل الأطراف في مقتضيات التصور السياسي للعدالة، يجعل جميع المواطنين فوق كل شبهة وبمنأى عن كل مؤاخذة **above reproch** فيما يتعلق بقيمتهم السياسية، ولذلك فالتفاوت الاجتماعي لا يعد نتيجة إخلال بهذا التصور، وإنما هو مجرد ضرورة للتعاون المنصف، أو لنقل بصيغة أخرى إن التفاوت الاجتماعي لا يتضمن التفاوت السياسي، فالمجتمع المحكم التنظيم لا يتشكل من رابحين وخاسرين، ولا من مواطنين أكثر صلاحا وآخرين أقل صلاحا، إن مثل هذه التمايزات قد تجد ما يبررها في المستوى الأخلاقي، ولكنها تبقى بدون مبرر على المستوى السياسي، فحتى وإن لم يكن الجميع فاضلا بالمعنى الكمالي، فإن الجميع يحمل صفة المواطن الصالح بالمعنى السياسي، وهذا ما يقصده رولز بالمساواة.

تسمح الطبيعة العقلانية والمعقولة للمواطنين للتعاون المنصف أن يكون اختيارا واقعيا وليس مجرد يتوبيا نظرية، ذلك أن طبيعة الدوافع لدى كائنات بهذه الصفة تجعل رغباتهم ذاتها وليس مجرد استدلالاتهم النظرية، متوجهة نحو بناء وتحقيق ودعم المجتمع التعاوني المنصف، ويقيم رولز في هذا الصدد تمييزا مفاهيميا بالغ الاهمية داخل نظرية الحساسية الاخلاقية التي تظل في كل الحالات عمقا مركزيا لدعم معقولية تصور العدالة كإنصاف في مجموعه؛ إذ يميز رولز بين ثلاث أشكال من الرغبات: أولا الرغبات المتعلقة بالموضوعات Do وهي تلك الرغبات التي تدور في فلك إشباع الحاجات لموضوعات معينة، دونما الحاجة إلى أي تبرير أخلاقي مباشر لها، من قبيل بعض الرغبات الجسدية الخاصة المتعلقة بالمأكل والمشرب والراحة، وتلك المتعلقة بالأنشطة

154. *Ibid.*, p. 78

الترفيهيــة، ولكــن أيضا التفاعــلات العاطفية بــكل أطيافها، لكــن هذه الرغبــات رغم إمكان حياديتهــا فإنهــا في الغالب لا تســتحضر إلا في ظــل الرغبــات الاخلاقية الأخــرى، ثانيا هناك رغبــات متعلقــة بمبادئ Dp وهــي رغبات لا يمكــن أن تفهم أو تســتحضر أو توصف إلا على أســاس مبــادئ عقلانية ومعقولة، ومثــل هذه الرغبــات لا يمكن تصور وجودهــا إلا في المجال الإنســاني، وتنقســم هذه الرغبــات بدورها إلى قســمين وذلك تبعــا إن كانت هــذه المبادئ عقلانيــة أو معقولــة، ففي الحالــة الأولى تتعلــق بالفعاليــة الأداتية، كما تميــل إلى المردودية الأكــبر فيما يخص خــيرات محددة، وبالتــالي فهي توجه التداول العقلاني ســواء على المســتوى الفــردي أو المســتوى الجماعي، أمــا العينة الثانيــة فتتعلق بتلــك المبادئ الموجهــة لتعددية الفاعلــين حســب نوع مــن المعقولية، وهنا يمكــن أن «نســتحضر مبادئ الإنصــاف والعدالة التــي توجه التعاون الاجتماعــي، وأيضا فضائل مــن المصداقية والوفاء»، ويتمثــل النوع الثالث مــن الرغبات في تلــك المتعلقــة بتصورات خاصــة Dc بحيث تكــون رغبتنــا في الصدور عن مبــادئ معينة في أفعالنــا، بدورها مرتبطــة بتصور عام يتصــف بالعقلانيــة والمعقولية، وبهذا فإن ســلوك المواطنين ســيكون موجها باســتدلالات عمليــة، عوض أن يكتفــي باعتماد الأعراف والتقاليــد والعــادة، مثلما هو شــأن الرغبــات المتعلقــة بالموضوعات، ولذلك فــإن مثل هذه الرغبــات لا يمكن أن تختزل بشــكل كامل للجانب الســيكلوجي بالمعنى العاطفــي، إنها تقوم على دوافــع متعلقة بمبــادئ وتصورات، وهذا مــا يجعلها أقــرب ما تكــون إلى الإرادة الخيرة بدلالتهــا الكانطية، إنها دوافع وليســت فقــط ميولات.

إن رغبـات المبـادئ ورغبـات التصـورات هـي مـا يجعـل التـداول والاختيـار الاجتماعيـين متعلقـين بتحقيـق مُثـل مدنيـة معينـة، وليـس مجـرد مسـاومة قائمـة عـلى منطـق المرابحـة، وتتضمـن الرغبـة في تحقيـق المثـال السـياسي للمواطنـة، تملـك المواطنـين سـيكلوجية عقلانيـة ومعقولـة تتمظهـر في الجوانـب التاليـة: أولا، القـدرة عـلى اسـتحضار وبنـاء تصـور للخـير، وتمثـل تصـورات العدالـة يشـكل أحـد رغبـات التصـورات الاساسـية، ثانيـا، الاعتقـاد في وجـود مؤسسـات عادلـة ومنصفـة، وبالتـالي الاضطـلاع بدورهـم داخـل التعـاون المنصـف الموجـه مـن خـلال هـذه المؤسسـات، حـين يكـون لهـم ضـمان معقـول بالتـزام الآخريـن أيضـا بهـذا التعـاون، ثالثـا، إن هـذا الاعتقـاد ينمـي ثقـة المواطنـين في بعضهـم البعـض، رابعـا، إن هـذه الثقـة تـزداد بشـكل مضطـرد بقـدر دوام هـذا التعـاون، وهـو مـا يجعـل هـذا الاحسـاس يصبـح ثقافـة راسـخة داخـل المجتمـع.

هكذا إذن تصبح الحساسية الاخلاقية للأشخاص المتصفين بالمعقولية، متساوقة مع الطبيعة التعاونية المنصفة للمجتمع، مما يحول هذه الحساسية إلى ثقافة عمومية، ومما يضمن للمجتمع المنصف مبررات داخلية وخارجية Internal and external reasons ويمثل هذا التوصيف لطبيعة الدوافع والرغبات، ما يدعوه رولز بالسيكولوجية الأخلاقية التي يعرفها كالتالي: «أسجل بأن الأمر يتعلق بسيكلوجية أخلاقية مستخلصة من تصور سياسي للعدالة كإنصاف، فهي ليست سيكلوجية مرتبطة بالعلوم الإنسانية وإنما بالأحرى بخطاطة تصورات ومبادئ تُعتمد لأجل التعبير عن تصور سياسي للشخص ولمثال المواطنة»[155]، إن ما يعنيه رولز بهذا التدقيق هو أن البناء النظري لتصور العدالة كإنصاف غير مطالب بالإنطلاق من منهج علمي دقيق، وإنما من مقدمات ذات معقولية ومقبولية في المستوى العملي، من حيث قابليتها لأن تمثل مرتكزا للتداول بين عموم المواطنين، وليس قوانين ومبادئ علمية لا تصلح إلا داخل التداول الأكاديمي، ولذلك فهي سيكولوجية مرتبطة بالفلسفة السياسية من حيث هي جهد لتوضيح المضمرات الراسخة داخل ثقافة معينة، دون أن تكون بالضرورة منهجا كشفيا إبداعيا مثلما هو المنهج العلمي، ولهذا يعتبر رولز أن سيكولوجيته الأخلاقية ذات طابع فلسفي وليست سيكولوجية علمية.

21. الطابعُ البنائِي للّيبرالية السياسية في مقابل الطابع الحدسي

ينتقل رولز بعد هذه المقاربة الاستنباطية التوصيفية لتضمينات الملكات المعرفية والأخلاقية للمواطنين، إلى تناول البعد المنهجي الموجه لكل أفعاله التنظيرية، والذي يتمثل في الطابع البنائي الذي يميزه عن التوجه الحدسي الغالب في المقاربات الأخرى لنظرية العدالة، وتعتبر التدقيقات المفاهيمية لمسألة البنائية السياسية إحدى أهم الانعطافات التي عرفتها لحظة الليبرالية السياسية، لأن مرحلة نظرية العدالة كانت تبدو في حالات متعددة بأنها تعتمد منهجا حدسيا، كثيرا ما جعلها تبدو كما لو كانت تنويعا على النفعية عوض أن تكون بديلا لها، لكن ترسيخ التمييز بين خاصية العقلانية والمعقولية، وكذلك فكرة التعددية المذهبية المعقولة، وأخيرا مطلب التوافق المتشابك، كل ذلك جعل نظرية العدالة كإنصاف تأخذ منحى منهجيا أكثر تمايزا واختلافا على التوجهات الحدسية.

155. *Ibid*., p. 87.

ويعتبر رولز ان هناك علاقة تقابل واضحة بين التصور البنائي للعدالة وبين التصور الحدسي المعتمد في الواقعية الإثيقية، فإذا كان هذا الأخير ينطلق من وجود نظام مستقل من القيم سابق على المنهج أو السيرورة المنتجة للمضمون الأخلاقي، فإن البنائية على العكس من ذلك ترى أن عدالة وإنصاف مضمون النظرية يقوم على عدالة هذه السيرورة بالذات، ولذلك فإن مضمون النظرية مشروط ببنيتها، يقول رولز في هذا الاتجاه «إن البنائية السياسية هي أحد مسلكيات النظر إلى بنية ومضمون تصور سياسي معين، تفترض أن بلوغ التوازن المنعكس، يكون نتيجة توليد سيرورة بنائية معينة لمضمون هذا التصور، وتتمثل هذه السيرورة في مسلك الوضعية البدئية»[156].

وفي إطار المقارنة التمييزية التي يجريها رولز بين البنائية والحدسية يحدد التعارض بينهما في أربع ملامح:

أولا، ينطلق التوجه الحدسي من كون صحة المبادئ والأحكام الأخلاقية مستقلة عن القيم الأخلاقية، بل وعلى الفاعلية العقلية للإنسان، بحيث لا يمكن للعقل أن يفسرها وإن كان قادرا على إدراكها، على عكس هذا الطرح تعتبر البنائية أن هذه المبادئ والأحكام هي اختيار لفاعلين عقلانيين داخل وضعية مشروطة بمقتضيات المعقولية.

ثانيا، تتسم الحدسية باعتبارها المبادئ الأخلاقية موضوعا للمعرفة النظرية، فهي نوع من الحدس الذي يتم تنظيمه بشكل تأملي على غرار المعرفة الرياضية والهندسية، وعلى خلاف هذا القول ترى البنائية أن سيرورة بناء مضامين تصور العدالة، يرتبط بالعقل العملي وليس بالعقل النظري، حيث إن هذا الأخير يتعامل مع المعرفة من حيث هي معطيات موضوعية، بينما يعمل العقل العملي على بناء موضوعات تستجيب لمواصفات محددة، مثلا حينما نعتبر أن الغاية من السيرورة النظرية هي بناء تصور نظام دستوري معين.

ثالثا، تعتمد الحدسية تصورا مختزلا للشخص، إن بناء النظام القيمي لا يستنبط مباشرة من تصور الشخص، بل إنه نظام معطى للحدس ينبغي على الشخص فقط أن يتعرف عليه، من حيث هو ذات معرفة، في مقابل ذلك نجد أن البنائية تستعمل مفهوما للشخص أكثر تعقيدا، وهذا ما يتجلى واضحا من ارتباط النظام التعاوني للمجتمع بطبيعة هذا الشخص ذاته، أي من حيث تملكه وتحكمه في ملكات أخلاقية تتضايف

156. *Ibid*., p. 90.

مـع فكـرة التعـاون المنصـف، وهـي حـس العدالـة، والقـدرة عـلى صياغـة تصـور للخـير كـما سـلف التفصيـل أعـلاه، وبالتـالي فـإن فكـرة الشـخص داخـل السـياق النظـري لليبراليـة السياسـية، ليسـت مجـرد عامـل نظـري بـدون أي عمـق أخلاقـي، بـل إنـه جـزء مـن النظريـة السياسـية يطبعهـا بسـماته الأخلاقيـة العامـة - المتعلقـة بالملـكات وليـس بالعقائـد الأخلاقيـة طبعـا - كـما أنـه ينطبـع بهـذه النظريـة مـن حيـث تجسـيده للثقافـة العموميـة الراسـخة في المجتمـع العـادل.

رابعـا، تنطلـق الحدسـية مـن فكـرة الحقيقـة التقليديـة، فهـي تعتـبر الأحـكام الأخلاقيـة صحيحـة حينـما ترتبـط بنظـام القيـم، وتصـوغ أطروحاتهـا بشـكل متطابـق مـع هـذا النظـام المتعـالي والمسـتقل، إلا أن مثـل هـذا التصـور يتعـارض بشـكل عميـق مـع فكـرة التعدديـة المعقولـة التـي تحكـم البنائيـة السياسـية، ففكـرة المعقـول رغـم أنهـا تطبـق عـلى الأحـكام والموضوعـات والأفـراد والمؤسسـات، فإنهـا لا تحـصر نفسـها في تصـور محـدد، بـل هـي في كل مـرة مطالبـة بتحديـد المعايـير التـي تعتمدهـا في بنـاء معقوليـة مـا هـي بصـدده، ولذلـك فـإن البنائيـة لا تؤكـد الحقيقـة كـما لا تنفيهـا، بـل تـترك لـكل تصـور شـمولي أن يؤسـس بطريقتـه الخاصـة لمعقوليـة طـرح معـين، وهـذا مـا يسـمح بالتوافـق التشـابكي، بينـما فكـرة الحقيقـة الواحـدة مـن حيـث هـي تطابـق، تسـد البـاب في وجـه تطابـق مـن هـذا القبيـل.

22. بنائيةُ الليبراليَة السياسية وبنائيةُ كانط

تتميـز بنائيـة نظريـة العدالـة كإنصـاف بشـكل واضـح عـن التوجهـات الحدسـية التـي كانـت غالبـة في الثقافـة الانجلوسكسـونية عمومـا، لكـن مـع ذلـك لا ينبغـي الاعتقـاد بـأن منهـج رولـز هـو اسـتمرار سـلس للتقليـد الكانطـي الـذي عـد مـن طـرف رولـز في مرحلـة «عدالـة وديمقراطيـة»[157] أحـد رواد المنهـج البنـائي، ففـي لحظـة الليبراليـة السياسـية سـيخضع كانـط ذاتـه إلى المراجعـة، وسيسـجل رولـز نقـاط تبايـن بنائيتـه عـن تلـك التـي أسـس لهـا كانـط، والتـي هـي في كل الأحـوال بنائيـة أخلاقيـة وليسـت بنائيـة سياسـية مثلـما هـو شـأن ليبراليـة رولـز.

إن أول نقـط اختـلاف بنائيـة كانـط طابعهـا الشـمولي ومثاليتهـا الأخلاقيـة التـي تجعـل مسـألة الاسـتقلالية ضرورة ثابتـة في كل أحـوال الوجـود الأخلاقـي للشـخص، والحـال إن مثـل هـذه الـضرورة بالمعنـى الأخلاقـي تصبـح حائـلا دون تحقـق التوافـق التشـابكي، مـما

157. أقصد المرحلة الفاصلة بين إصدار نظرية العدالة والليبرالية السياسية.

يجعلها لا تصلح لكي تكون أساسا تسويغيا لنظرية العدالة كإنصاف من حيث هي نظرية تؤسس استقرارها على توافق من هذا القبيل.

أما وجه الاختلاف الثاني فيتمثل في أن مبدأ الاستقلالية بالنسبة لِّليبرالية السياسية يتمثل في إمكان تبرير معقولية نظام القيم من خلال عمق مذهبي ينتمي إلى الثقافة العمومية في إطار التعددية المعقولة، وبالتالي إن الاستقلالية بهذا المعنى السياسي تعد تبعية من منظور الفلسفة الكانطية، فإذا كانت الأولى تستعمل استقلالية مذهبية doctrinal autonomy فإن الثانية تعتمد استقلالية تكوينية لا تسمح باستعمال أي شكل من المرجعية المذهبية constitutive autononomy، ويعتبر رولز أن كانط ذاته أصبح يشكل تاريخيا، جزءا من الثقافة العمومية لليبرالية، وبهذا فإن فلسفته يمكنها ان تحضر ضمن فلسفات أخرى، لكن لا يمكن أن تعد أساسا لتصور العدالة كإنصاف، التي لا يمكنها أن تتحول إلى نوع من المثالية المتعالية.

إن مفهوم الاستقلالية بالمعنى الكانطي حسب رولز غارق في المسبقات الميتافزيقية، التي هي جزء لا يتجزأ من المذهب المثالي، والحال أن كل الأفكار التوجيهية التي تعتمدها نظرية العدالة في صورة الليبرالية السياسية لا تصل إلى حد الانتظام المذهبي، وهذا بالضبط ما يسمح لها كنظرية أن تلعب دور إطار للتوافق المتشابك بين المذاهب المعقولة، أي أنها لا تدخل في إطار مزاحمة أو مغالبة مذهبية، فهي ليست ضد أو مع، وهذا ما يمثل نقطة قوتها، على العكس إن شمولية البنائية الكانطية لا يمكنها أن تتجنب هذا البعد النقدي الجدلي مع المذاهب الأخرى، وهذا وجه الاختلاف الثالث.

أما الاختلاف الرابع فيتحدد في المرامي العليا للمشروع الكانطي، الذي يمكن القول إنه يحاول أن يثبت أن العقل النظري والعقل العملي هما الحكم النهائي في كل القضايا الخلافية، وهذا ما يجر بنائية كانط إلى الخوض في مواضيع تتجاوز البعد السياسي، على عكس العدالة كإنصاف التي تقتصر في رهانها على النظرية السياسية وحسب، وبالتالي فإن فكرة التوافق التشابكي يعد كافيا بالنسبة لاستقرار وتبرير النظرية السياسية، على خلاف المقتضيات الاستدلالية الكانطية، التي تحتاج إلى أكثر من التوافق، كل ما سبق يجعل حسب عبارة رولز: « كل اختلاف يمكنه أن يذهب بعيدا بحيث نميز نظرية العدالة كإنصاف عن البنائية الكانطية» [158] .

158. *Ibid.*, p. 101.

وتعد هذه القطيعة في الواقع تحولا حقيقيا داخل نظرية رولز التي أصبحت في هذه المرحلة تسعى إلى التخلص من الطابع الأخلاقي لكي تنحصر في المجال السياسي، لكن مع ذلك لا يمكن القول إن رولز تحول بشكل كامل عن مكتسبات النظرية الكانطية، فقد سعى في الواقع فقط إلى تحويل مراميها إلى المجال السياسي، ووضع حدود شرعية جديدة لتلك المفاهيم التي راهنت هي نفسها على ضبط الحدود الشرعية للعقل العملي والنظري معا، ولهذا سيدعونا رولز إلى تحويل الغاية الفلسفية نحو أهداف المجال العمومي باعتباره مجال السياسية بامتياز «مع ذلك» تقبل هذه النظرية تصور الفلسفة من المنظور الكانطي من حيث هي دفاع، لكن على النقطة التالية: إن الفلسفة تنظر إلى ذاتها في شروط معقولة عامة من حيث هي دفاع على إمكانية نظام ديمقراطي دستوري عادل»[159].

إن غاية الطابع البنائي لتصور العدالة كإنصاف هي بالضبط توفير الشروط النظرية لهذا النظام الدستوري العادل، ولذلك فإن الغايات العليا للفكر الرولزي، ليست هي الكمال النظري الاستدلالي، بقدر ما هي بحث وسعي إلى تحصيل كفاءة وفعالية تصلح للإشتغال داخل الثقافة العمومية، ولذلك فإن الطابع البنائي لا ينسحب على كل مكونات النظرية، فهو وإن كان حاضرا في جانب المضامين والمبادئ التي تنتج عن سيرورة بناء عادلة، فإنه في جانب آخر غير بنائي، وإنما يكتفي بوضع عدة طرق للعرض دون ما حاجة إلى بنائها بشكل كامل: « هل الوضعية البدئية ذاتها بنائية، كلا لقد وضعت ببساطة»[160] - يقول رولز -.

لكن مسلكها في عرض المبادئ العامة لتصور العدالة داخل مجتمع محكم التنظيم، وعلى أطراف عقلانية ومتصفة بالمعقولية، يظهر أنها تمثل عاملا عادلا في توجيه التداول النظري داخل هذا المجتمع، وهذا ما يبرر قبولها، إن الأمر بهذا المعنى هو أقرب ما يكون إلى الرياضيات الأكسيومية، حيث إن البناء لا ينصب على كل عنصر على حدة، بل إن العناصر لا تأخذ قيمتها إلا في الاقتصاد العام للاستدلال، فليس كل عنصر قابل للتبرير منذ البداية، بل يلزم انتظار اكتمال حلقة الاستدلال، ويبدو أن أثر سيدجويك الداعي إلى السماح بتنويع المصادر المنهجية حاضر بشكل واضح في هذا الطابع الجديد الذي تأخذه بنائية الليبرالية السياسية، حيث يجد رولز نفسه مضطرا إلى الاعتراف بوجوب الانطلاق من عناصر قبل استدلالية «في الختام نجد إذن - يقول رولز - بأن ليس كل

159. *Ibid.*, p. 103.
160. *Ibid.*, p. 104.

شيء خاضع للبناء، فنحن بشكل ما في حاجة إلى مواد نبتدئ منها، لذلك يمكن القول على وجه التحديد إن البنائية لا تطال إلا المبادئ العامة المحددة للعدالة بصفة عامة»[161].

قد يبدو في الظاهر أن مثل هذا الاعتراف هو مساس بالكفاءة النظرية لتصور العدالة كإنصاف، على اعتبار أنه تصور غير قادر على بناء جميع مكوناته النظرية، لكن إذا نظرنا جيدا فإن محدودية مطلب البنائية داخل هذا التصور هو ما يمنحه كفاءة التوجيه والتأطير النظري للأنظمة الديمقراطية الدستورية، لكونه يفتح هامشا مهما للاعتقادات الخاصة، وبالتالي للتعددية، وهو ما كان ليتحقق لو أن الليبرالية السياسية تحولت إلى نسق استدلالي مبني نظريا بشكل كامل، مثلا على غرار ما نجد في الماركسية، ولذلك فينبغي النظر إلى بنائية رولز من حيث هي بنائية سياسية وليست بنائية نظرية.

23. خصوصيةُ الطابعَ الموضوعي لليبيرالية السيَّاسية

هذه الخصوصية سوف تجعل الليبرالية السياسية تقدم أيضا فهما جديدا لمطلب الموضوعية، يقتضي أن توفر النظرية إطارا عموميا للفكر يسمح ببناء حجية الحكم، وهذا ما يتحقق حينما يتوقف تصور سياسي ما على التعبير عن الحالات النفسية للأعضاء، لكي يتمكن من التحول إلى مرجعية نظرية لبناء الحجج بشكل تبادلي داخل المجال العمومي من خلال تمرين ملكات الحكم عوض البقاء في المستوى البلاغي الخالص، ولذلك فإن مقتضى الموضوعية ينبغي أن يحدد بالضبط ما هو الحكم الصحيح من وجهة نظره، بحيث يمثل مرجعية القيمة الصدقية للأحكام، وهذا ما يحققه تصور العدالة من خلال تمكنه من خلق تراتب بين المبادئ، ومن خلال اعتماد تضمينات مفهوم الشخص ومفهوم المجتمع المحكم التنظيم، التي وحدها تحدد معقولية وعقلانية الأحكام، كما أن الموضوعية تقتضي تنظيم أولويات النظام التبريري، بحيث يكون أعضاء المجتمع ومؤسساته، قادرة على تصنيف قوة المبررات على أساس موضوعي دون أن تخلط بين الأولية الشخصية والأولية العمومية، ويبدو هذا واضحا مثلا في ترتيب مبدأي العدالة، وأسبقية مبدأ الحرية على مبدإ التفاوت.

يعبر رولز على هذا المقتضى بقوله: « إن فهم معنى تصور الموضوعية يكمن في عدم الاعتقاد بأن مجرد الإيمان بكون شيء ما معقولا بالنسبة لمجموعة أو لفرد، يكفي

161. *Ibid.*, p. 106.

لأن يجعله كذلك»[162] لكن الموضوعية في مجال النظرية السياسية تقتضي أن نضع في اعتبارنا مسألة التوافق بين الفاعلين المتصفين بالمعقولية، فهي موضوعية لا تتأسس في نوع المجال التجريدي الفارغ، إنها موضوعية تشاركية إن شئنا القول، تجعل عملية الاستدلال تتم دائما بالمعية، فحجيتها لا تقوم فقط على أناقتها المنطقية، بل لا بد لها من استحضار قدراتها الإقناعية داخل مجتمع محكم التنظيم.

إن الموضوعية بهذا المعنى ينبغي أن تستحضر كل هذه المقتضيات، كما أن شرط الإنخراط في المجال العمومي يقتضي أن يعترف المواطنون بها، مما يجعلها تمثل خلفية مشتركة للأحكام، ومن ثمة للتوافق العمومي، الذي يمثل حاضنة نظرية لتشكل ما يدعوه رولز تبعا لنادجل Nagel [163] وجهة النظر الموضوعية التي تمثل النواة المركزية لمعقولية الخطابات المتداولة داخل المجال العمومي، والتي تقتضي حصر متطلبات الموضوعية فيما يؤسس لتوافق عام في السياسة، دون السعي إلى بناء أحكام صحيحة على العموم، فمثل هذه المهمة التي لا تعد مطلبا للنظرية السياسية، وإنما توكل إلى المذاهب الأخلاقية الشمولية التي تسعى إلى تصور للحقيقة مختلف عن التصور المحدود الذي يبتغيه تصور العدالة، والذي يعد كافيا رغم محدوديته.

إن مثل هذه المحدودية هي ما يجعل موضوعية النظرية السياسية لا تلزم نفسها بأن تكون موضوعية سببية، فهي إذن لا تطالب نفسها بتفسير ترابطي، يدمج التنظير السياسي داخل نظام إدراكي حسي يربط المفاهيم السياسية بسلسلة من العلل تجعلها تعود في المنتهى إلى مكونات مادية، مثلما حاولت السيكلوجية المعرفية أن تقوم به حيال المفاهيم الفيزيائية، إن مقاربة من هذا القبيل بإمكانها ان تمثل طلبا معقولا إذا ما تم اعتبار تصور العدالة كإنصاف كجزء من معارف العقل النظري، لكن لأن مثل هذا التصور يرتبط بشكل أساسي بالعقل العملي، الذي كما سبقت الإشارة، لا يتلقى موضوعاته إدراكيا وإنما يؤسسها على منوال مطالب محددة، فإن تصور العدالة كإنصاف يظل بمنأى عن مثل هذه الموضوعية السببية.

وفي رأينا إن كانت مثل هذه المراجعة تخلق نوعا من المسافة مع الفكر النفعي، فإن هذا الجانب البنائي يوحي بقرابة ما مع النزعة الاصطناعية لهوبس، ذلك أن استبعاد مفهوم الارتباط السببي يصبح أقرب ما يكون إلى القراءة السيميائية منه إلى القراءة

162. *Ibid.*, p. 116.

163. *Ibid.*, p. 152.

المكانيكيـة، فالمهـم بالنسـبة للمطلـب النظـري في المجـال السـياسي هـو قـوة دعـم الاسـتقرار، حتـى وإن كانـت غـير قابلـة لتفسـير محكـم في ترابطاتـه العليـة: « إننـا لا نطلـب في الحكـم الأخلاقـي والسـياسي أن تكـون مبرراتـه مرتبطـة بسـيرورة عليـة مناسـبة ولا نطلـب تفسـيرا لهـذه السـيرورة وإنمـا - يقـول رولـز - سـيكفي أن تكـون هـذه المـبررات قويـة لتحقيـق الاسـتقرار»[164]. إن غايـة النظريـة السياسـية في نهايـة المطـاف ليسـت هـي تحقيـق الإجـماع وإنمـا الحـد مـن الفرقـة والاختـلاف، وهـذا مطلـب يتوافـق مـع العقـل العمـلي حتـى وإن كان قـد يطـرح مشـكلا بالنسـبة لمطالـب العقـل النظـري. ويشـير رولـز في هـذا الصـدد إلى أعـمال كويـن W.V. Quine التـي نفـت مطلـب الإجـماع حتـى في مجـال العلـوم الفيزيائيـة التـي تعتـبر أرقـى تعبـير عـن العقـل النظـري، مـما يعنـي أن الحـد مـن الاسـتيهامات الموضوعيـة التـي غلبـت عـلى العلـوم الاجتماعيـة، لا يعـد انتقاصـا مـن القيمـة النظريـة بقـدر مـا هـو اعـتراف بواقعيـة المحدوديـة، ومـن ثمـة التوفـر عـلى كفـاءة مرجعيـة أفضـل داخــل المجـال السـياسي the scope of political constructivism.

إن المجـال أو المـدى السـياسي لتصـور العدالـة كإنصـاف يعـد الملمـح المميـز لمرحلـة الليبرالية السياسـية، حيـث إن التخـلي عـن التركيـز عـلى مطلـب العقلانيـة خصوصـا داخـل البنـاء النظـري، واعتـماد مفهـوم المعقوليـة، سـيجعل مطلـب التوافـق هـو الغايـة القصـوى للنظريـة السياسـية، عـلى اعتبـار أنـه إن كان هنـاك تصـورا عقلانيـا واحـدا بالمنطـق النظـري، فـإن هنـاك تصـورات معقولـة متعـددة ممكنـة ومشروعـة بالمنطـق السـياسي.

وسـيجعل هـذا التحويـل السـياسي مفهـوم التوافـق التشـابكي مفهومـا أساسـيا داخـل الليبراليـة السياسـية، وذلـك بالإضافـة إلى مفهـوم العقـل العمومـي الـذي سـنحاول في عجالـة الإلمـام بدلالاتهـما في مرحلـة الليبراليـة السياسـية.

24. مفهومُ التوافق التشَابكي

إن تصـور العدالـة كإنصـاف حسـب رولـز يتميـز بشـكل عميـق عـن التقليـد الفكـري الــذي امتـد مـن اليونـان، مـرورا بالمدرسـية المسـيحية، ونهايـة بالنفعيـة، وذلـك لأنـه لا يسـعى إلى التقيـد بمذهـب شـمولي عقـلاني واحـد يمكنـه أن يقـدم تصـورا نهائيـا لمفهـوم الخـير، عـلى عكـس المذاهـب الأخـرى التـي كانـت مسـكونة بهاجـس أصيـل يتمثـل في الإجابـة عـلى سـؤال مركـزي: مـا هـو التصـور الأصـح للخـير؟ « إن السـؤال الـذي حـاول الـتراث

164. *Ibid.*, p. 117.

السياسي الإجابة عنه، لا جواب له في الواقع، فليس هناك أي عقيدة شمولية تصلح للنظام الدستوري»[165] فالنتيجة الطبيعية لممارسة التفكير على أساس العقل العملي، داخل سياق ديمقراطي، هي الانتهاء إلى تصورات معقولة متباينة ومتعددة، وهو أمر واقع لا يجوز السعي إلى تجاوزه، على اعتبار أن هذا التعدد هو أحد مظاهر الحرية والمساواة، فإلغاؤه هو نسف لطبيعة الشخص الليبرالي، ومن ثمة المجتمع الديمقراطي الدستوري نفسه.

إن المجال السياسي يتضمن فهما خاصا للعلاقة السياسية القائمة بين المواطنين، التي تتحدد بتواجد هؤلاء في إطار بنية أساسية اجتماعية، بكل ما لها من امتيازات وصعوبات، كما ترتبط بالخضوع إلى اكراهات يمارسها المجتمع على الأشخاص من حيث هم أفراد، وذلك من خلال سلطة الحكومة، التي تمثل السلطة السياسية الشرعية

إن هذه العلاقة تقتضي أن تتم في إطار الشرعية، التي تتمثل في قابلية البنية الأساسية عموما لأن تبرر وتسوغ من خلال دستور يمكن أن يقنع بمعقوليته جميع المواطنين من حيث هم ذوات تتصف بالمعقولية، ويعد ربط التسويغ بمثل هذه المثل الليبرالية أساس ما يدعوه رولز « مبدأ الشرعية الليبرالية» الذي يرتبط على الخصوص بالمجال السياسي، في إطار العلاقة السياسية، أي أن الأمر يتعلق بشرعية مستقلة عن البعد الفردي الضيق المحكوم بالإنفعالات الخاصة، ومختلفة عن المجال الإرادي الذي يتميز به المجال الجمعوي، حيث يكون الانتماء متعلقا بالإرادة الحرة للأعضاء، عكس المجال السياسي المحكوم بوجود بنية أساسية معطاة يمكن تعديلها في إطار عمومي، لكن لا يمكن التملص منها جملة وتفصيلا، كما هو حال الشخص في علاقاته الخصوصية. فالشرعية الليبرالية تقوم على أساس التبرير العمومي وليس إنطلاقا من ذوقية أو حساسية شخصية، وهذا ما يجعل الليبرالية السياسية، تسعى إلى التعبير عن نظامها القيمي المرتبط بالأسئلة الأساسية لمسألة العدالة، بشكل مستقل عن أي توجيه مذهبي أو ذوقي، وهذه الاستقلالية هي ما يمثل الطابع السياسي الخالص لتصور العدالة.

كما أن الغاية الوظيفية لتصور العدالة هو تحقيق الاستقرار داخل المجتمع التعددي المتسم بتداول تصورات مختلفة للخير ولمشاريع الحياة، ولذلك يرى رولز أن أي تصور للعدالة في سياق كهذا يقتضي بناءؤه خطوتين: أولا تشكيل تصور سياسي عمومي مستقل عن القيمية الذوقية والثقافية والأخلاقية بدلالتها الفردية والجمعوية، ثم ثانيا

165. *Ibid.*, p. 173.

التأكد من مدى استقرار هذا التصور من حيث هو مرجعية تسويغية عمومية، وحينما لا يكون مرضيا في هذا المستوى ينبغي العمل على إعادة صياغته، ولذلك فإن سؤال الاستقرار يمثل مسألة مصيرية بالنسبة لليبرالية السياسية.

إن سؤال الاستقرار في الواقع يحيل بالنسبة لرولز إلى مطلبين، أحدهما يرتبط بالمقومات الذاتية لدى المواطن التي تجعله يقبل بتصور العدالة كإنصاف، وهذا ما مر بنا حين تقديمنا للملكات الأخلاقية والمواصفات الخاصة بالشخص، أما المطلب الثاني فيخص البحث حول إمكان تحقيق توافق متشابك حول تصور للعدالة داخل سياق التعددية بين المذاهب المعقولة التي تمثل السياق الثقافي الخاص بالأنظمة الديمقراطية الدستورية، وبالتالي فإن الاستقرار المطلوب، هو استقرار ليبرالي يتناسب مع هذا السياق، يراهن على اقتناع الأفراد بهذا التصور من وجهة نظرهم الخاصة، عوض تحويل فعل التبرير إلى تقديم وجهة نظر المتحكمين في السلطة السياسية، فمعقولية التصور السياسي هي تجربة شخصية من حيث الإقتناع، وإن كانت تجربة عمومية من حيث سعيها إلى الإقناع «إن تصور الشرعية السياسية يَسعى بلوغ أساس عمومي للتبرير - يقول رولز - كما أنه يستدعي العقل العمومي، وبالتالي مواطنين أحرارا وأندادا، ينظر إليهم من حيث هم عقلانيون ومتصفون بالمعقولية»[166].

يفيد ما سبق أن التوافق المتشابك يدور حول مذاهب معقولة، وبالتالي إن التعددية التي يتحدث عنها رولز ليست تعددية مفتوحة، والتوافق لا يعنى بالمذاهب اللاعقلانية واللامعقولة، إنه ليس تدبيرا لما هو كائن، كائنا ما كان، وإنما تعامل مع نتيجة للمارسة الحرة للملكات العقلية العملية، فهو تدبير معقول وحر لنتائج الحرية، ولهذا السبب فإن المذاهب التي لا تعترف بهذه المعطيات لا يمكن بحال أن تعد نتيجة معقولة للحرية، ومن هنا فهي خارج نطاق التعددية المعقولة، ولذلك فإن هذا الشكل من التوافق هو في الآن ذاته تدبير للتعدد، وتحكم وضبط لمبدإ الأغلبية السائد في الديمقراطيات بمختلف أشكالها.

ومن هنا ضرورة التمييز بين التوافق التشابكي وبين مفهوم التسوية mudus Vivendi الذي كثيرا ما يؤخذ بأنه توافق، رغم أنه في نهاية المطاف مجرد تصرف عقلاني في تدبير وضعيات أزمة، دون الرهان على استقرار دائم، فالتسوية بهذا المعنى حساب جزئي يختلف حسب السياقات والوضعيات دون أن يضع في اعتباره السمك

166. *Ibid*., p. 183.

الأخلاقـي للأطـراف المعنيـين بالتسـوية، فداخـل الآليـات التدبيريـة لهـذه الأخـيرة، قـد يكـون عـلى الأفـراد التخـلي عـن عمقهـم العقائـدي والتعامـل بمنطـق مسـاومة انتهازيـة، وهـذا مـا يجعـل ثمـن التسـوية مرتفعـا بالنسـبة للطبيعـة الأخلاقيـة للشـخص، ومـن هنـا ضُعـف ووهـن الاسـتقرار الـذي ينتـج عنهـا.

عـلى خـلاف ذلـك إن التوافـق التشـابكي مـن حيـث هـو توافـق عـلى تصـور سـياسي للمجتمـع، يتضمـن عمقـا أخلاقيـا ثابتـا وضروريـا، ولذلـك فـإن أشـكاله التبريريـة تحـترم الطبيعـة الأخلاقيـة للأشـخاص، فهـي لا تقتـضي منهـم تخليـا كامـلا عـلى دوافعهـم الأخلاقيـة، سـواء مـن حيـث إنهـا مكـون أسـاس للثقافـة العموميـة كـما سـلفت الإشـارة، أو مـن حيـث هـي مرجعيـة شـخصية لإضفـاء الطابـع القيمـي عـلى المطالـب والخلافـات، يقـول رولـز في هـذا الإطـار: « كل أولائـك الذيـن يسـندون التصـور السـياسي، ينطلقـون مـن عقائدهـم الدينيـة الشـخصية ويسـتخلصون منهـا دوافـع دينيـة وفلسـفية وأخلاقيـة لأجـل الدفـاع عـلى هـذا التصـور». [167]

فواقعـة الدفـاع عـلى تصـور عمومـي لا تقتـضي بالـضرورة التخـلي عـن المرجعيـة العقائديـة المعقولـة، ولذلـك فـإن الأشـخاص الداعمـين بأنمـاط مختلفـة للتصـور السـياسي، سـوف لـن ينقلبوا عـلى هـذا الدعـم إذا مـا حـدث وصـار وضعهـم داخـل المجتمـع يمثـل الأغلبيـة، فتوافقهـم لم يكلفهـم شـيئا يعملـون عـلى اسـترداده حـين تسـمح الإمكانـات بذلـك، عـلى عكـس التسـوية التـي يكـون مثـل هـذا المطلـب قائمـا داخلهـا، ولذلـك فـإن التوافـق التشـابكي هـو الأضمـن والأمـتن اسـتقرارا بالنسـبة للمجتمـع الليـبرالي.

ويمكـن في هـذا الصـدد أن نعـد مبـدأ التسـامح «اللـوكي» أحـد الإرهاصـات النظريـة لتوافـق مـن هـذا القبيـل، حيـث أن لـوك قـد أخـرج الـصراع الدينـي مـن المغالبـة والمواجهـة حـول الديـن الحـق الواحـد، إلى فتـح إمكانيـات متعـددة للتعبـير عـن أخلاقيـة سـابقة عـلى كل تجسـيد إجتماعـي للعقائـد الدينيـة، لكـن مـع ذلـك يمكـن اعتبـار التوافـق التشـابكي هـو تمديـد وتوسـيع لمجـال تطبيـق مبـدأ التسـامح لـكي يشـمل المذاهـب العقائديـة بـكل أشـكالها، سـواء كانـت فلسـفية أو دينيـة. وهـذا مـا يعطـي تفوقـا آخـر للتوافـق التشـابكي عـلى مفهـوم التسـوية، ويتمثـل في العمـق الـذي يصـل إليـه الأول مقارنـة بالثـاني، لأنـه يمـس الأفـكار الأساسـية للتصـور السـياسي والبنيـة الأساسـية في بعدهـا المؤسسـاتي، فهـذه الأخـيرة هـي عمـق ومـدى التوافـق التشـابكي The depth and breadth of an overlapping consensus.

167. Ibid., p.187.

لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا المدى أو العمق هو مطلب مثالي يعتبر ضمانا نهائيا للاستقرار، لكنه لا يعتبر شرطا ضروريا على المستوى الواقعي، فمن الممكن أن يكتفي التوافق بعمق أقل، بحيث يتعلق فقط بمبادئ وقواعد دستورية عامة، فمثل هذا التوافق الدستوري يعتبر أيضا مقبولا بمنطق الليبرالية السياسية، حيث إنه يعد مرحلة مقبولة لضمان الشرعية الليبرالية، ومن ثمة معقولية وعقلانية المجال العمومي.

25. كيفيةُ الانتقالِ من التوافُق الدستوري إلى التوافُق التشَابكي

لكن كيف يمكن الانتقال من التوافق الدستوري إلى التوافق التشابكي؟ وما هي درجات ومراحل هذا التوافق الذي يبدو في الظاهر طوباويا، إذا لم يجعل نقطة انطلاقه تتمثل في التوافق الدستوري الذي يعد وحده تجربة واقعية وتاريخية في المجتمعات الليبرالية؟.

إن هناك حسب رولز مجموعة من القوى التي تدفع، أو لنقل تضطر التوافق الدستوري إلى التحول نحو توافق تشابكي، حيث أن التوافق الأول حينما يتحقق بين مجموعة مهمة من المجتمع، فإن النقاش السياسي العمومي، الذي يعد ضرورة ديمقراطية، يقتضي من هذه المجموعة أن تعرض اختياراتها واقتراحاتها في حضور أطراف لا تقتسم معها نفس التصورات، وهذا ما يضطرها إلى صياغة أطروحاتها بشكل مختلف يتناسب مع تصور للعدالة قابل لأن يحصل موافقة الجميع، أو على الأقل الأغلبية التي تعد حاجة مركزية بالنسبة لأي مجتمع ليبرالي ديمقراطي، وهذا ما سيدفع بالبحث عن تحصيل توافق أكثر عمقا من التوافق الدستوري، أي على تصورات يمكنها أن تلعب دور الوسيط بين التوجهات المختلفة في إطار النقاش العمومي.

إن التوافق السطحي حسب رولز سيكون في كل مرة يواجه فيها الحاجة إلى تأويل القواعد الدستورية العامة، في وضعية قلقة وتائهة تعرض الاستقرار إلى الانهيار، وذلك لأنها تفتقد للعدة المفاهيمية التي يمكنها أن تمثل معالما توجيهية لكل الاجتهادات التشريعية والدستورية، ويدعو رولز التوافق المنفصل عن العمق المفاهيمي بالتوافق الحرفي الذي يفتقد إلى الكفاءة الاحتكامية في وضعيات الاختلاف، وهذا دافع آخر للتحول نحو التوافق التشابكي.

إن التوافق الدستوري ذاته حسب رولز هو مجرد نتيجة لعوامل أعمق، إذ لا بد من ضمان تركيبة، أو إذا ما اردنا استعمال عبارة رولز، طاقم من الحريات يكفل بلوغ

مثل هذا التوافق: كحرية التعبير، والاعتقاد، والحركة، والتجمع، وغيرها من الشروط الأساسية، لتحصيل صفة المواطنة التي تؤهله للانخراط داخل النقاش العمومي، والحال إن مثل هذه الحريات لا يمكن ان تكون مضمونة إلا إذا حصل نوع من التوافق المسبق على ما هو أعمق من مجرد القواعد الدستورية، أقصد البنية الأساسية للمجتمع، ولذلك سيجد المواطنون أو الجماعات الممثلة لهم أنفسهم مضطرين إلى صياغة تصورات عامة حول العدالة لأجل التعبير عن آرائهم بشكل أكثر اتساقا [168].

يبدو إذن أن هناك حركة شبه تلقائية داخل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية تدفع نحو التوافق التشابكي، بحيث إن كل التوجهات المذهبية تجد نفسها مدفوعة بالضرورة إلى استحضار الأفكار الأساسية لليبرالية السياسية: أولا فكرة المجتمع التعاوني وثانيا فكرة الأشخاص من حيث هم أحرار وأنداد، وإلا فإن خطابه سيفقد وزنه الإقناعي، ومن ثمة قيمته العمومية. لكن لأن التوافق التشابكي هو في الأصل مقتضى لضرورة النقاش العمومي، فإنه لا يلغي حين تحققه هذا النقاش، وبالتالي إنه لا يتعارض مع التعددية، ولذلك فإن تصور العدالة كإنصاف حسب رولز، ليس هو التصور الليبرالي الوحيد الممكن تمثله داخل المجتمعات الليبرالية، بل إنه واحد من ضمن تصورات أخرى ممكنة، كل ما في الأمر، هو أن هذا التصور يسمح بتنظيم أكبر لدواعي ومقتضيات العمومية، ما دام لا يراهن على التحول إلى مذهب شمولي مثلما هو حال باقي التصورات الليبرالية التقليدية الأخرى، ولذلك فإن فرص تبنيه تعد أكبر مادام، خصوصا في صياغة الليبرالية السياسية، لا يقتضي إلغاء التصورات الأخرى، وإنما يدعمها ويدفع بها لأن تعمق عدتها المفاهيمية.

26. مستتبعَات التوافق التشابكي على فكرَة الخَير

ومن أهم خصوصيات الليبرالية السياسية هو تقديمها لفكرة جديدة لعلاقة العدالة بالخير، فهي رغم كونها تجعل من أسبقية العدالة على الخير مسألة مركزية، فإنها مع ذلك ترى بأن الرهان الدينتلوجي المبالغ فيه الذي تميزت به مرحلة نظرية العدالة، هو رهان غير واقعي، فاستقلالية العدالة كإنصاف عن تصور محدد ومسبق للخير، لا يعني خلو هذه النظرية بشكل كامل من تصورات للخير تدعم وتؤسس معقولية النظرية، « إن العدل والخير متكاملان، فلا توجد أي نظرية للعدالة تستلهم واحدا

168. *Ibid.*, p.208.

منهما فقط - يقول رولز – بل على العكس من ذلك يتوجب على كل نظرية أن تزاوج بينهما بطريقة دقيقة»[169].

إن ما يسمح بهذا الاستعمال لمفهوم الخير حسب رولز هو الخصوصية السياسية لنظرية العدالة كإنصاف، مقارنة بالليبراليات الشمولية، إنه تصور أخلاقي محدود ومرتبط على الخصوص بالبنية الأساسية للمجتمع الديمقراطي الدستوري، ثم إنه تصور لا يقتضي من الأشخاص تبني أي تصور مذهبي شمولي ومعين، ولهذا فهو لا يستعمل سوى بعض الأفكار الأساسية المترسخة في الثقافة السياسية العمومية لمجتمعات من هذا القبيل، إنها لا تستعمل لوك أو ميل أو كانط بشكل مباشر، وإنما فقط ما ترسخ من مثل هذه المذاهب من خلال الممارسة الطويلة للنقاش العمومي داخل المجتمعات الديمقراطية، مما يجعل هذه الثقافة العمومية تحمل مضمونا معينا، أي تصورات محددة حول الخيرات سواء على شكل حقوق أو حريات، وبالتالي فإن الليبرالية السياسية، لا يمكنها أن تبقى مجرد آليات فارغة للتبرير والبناء، بل إنها تشتغل على ثقافة معينة بكل ما تحمل من روافد دينية فلسفية وغيرها، لكن كل ذلك من خلال احترام ضوابط وحدود الطابع السياسي لتصور العدالة كإنصاف.

إن مفهوم الخير إذن لا يمكن ان يحضر داخل هذا التصور إلا تحت ضمانة عدم تحوله إلى عقيدة ثقافية، أي أن الليبرالية السياسية تستعمل المعطى الثقافي، دون أن تكون مرتهنة به، وهذا ما يحققه رولز من خلال استعمال مفاهيم عامة للخير.

إن مفهوم الخير وحتى منذ نظرية العدالة تم التعامل معه باعتباره عقلانية good as rationality، حيث كان من الضروري افتراض أن لكل مواطن مشروع حياة عقلاني، يتوجه من خلال حدوس خاصة حول الخير، هذه الحدوس حتى وإن لم تصل إلى مستوى التصور الواضح فإنها تعمل على توجيه الفرد في تحديد أولوياته وأسبقياته ونظامه القيمي، لكن هذا التصور سيظل محدود الأفق إذا لم نضف إليه معطى مفهوم الشخص باعتباره حرا وندا لأشباهه، فمثل هذا الافتراض هو الذي يمكنه أن يسمح لنا بوضع قائمة من الخيرات الأولية التي يمكنها أن تمثل مطلبا لجميع الأشخاص الحاملين لصفة العقل والحرية والمساواة، مما يسمح لهذه التصورات حول الخير بأن تأخذ طابع العمومية، وبالتالي سيسمح بإمكانية مقارنة تصورات الخير في المستوى البيذاتي، وذلك بشكل متحرر عن كل مرجعية عقائدية، فالحكومة داخل المجتمع

169. Ibid., p. 215.

المحكم التنظيم لن تنطلق من تصور واحد ووحيد للخير مثلما يمكن ان تفعل حكومة تتبنى الفكر النفعي، كما أنها لن تصنف الخيرات حسب تراتبية كمالية مثلما هو مسلك المجتمعات الكمالية، بل إنها ستحاول تحديد تصور سياسي مستقل بسبب اعتباره الخير كامتياز عقلاني، مما يسمح بتحقيق توافق متشابك على مثل هذا التصور.

لا يقدم رولز في هذا الإطار لائحة جديدة ومختلفة للخيرات الأولية، فهي نفسها التي مرت بنا في نظرية العدالة، أقصد الحريات والحقوق الأساسية الشهيرة في الثقافات الليبرالية، الأسس الإجتماعية لاحترام الذات، لكن الخصوصية التي تميز مرحلة الليبرالية السياسية، هو أن الأساس الاستدلالي القائم كدعامة لهذه الخيرات يصبح أقل بساطة بالمعنى النظري، فهي مطالب لا تبرر انطلاقا من آليات بنائية باذخة، تعتمد الوسائل الرياضية لنظريات الإقتصاد السياسي، وإنما تتأسس من خلال منطق الثقافة العمومية الموجهة بمطلب صعوبات الحكم وا لطابع السياسي وغاية التوافق التشابكي، فهي بهذا المعنى تعبر على قناعات لا على مذاهب شمولية، حتى وإن كانت مثل هذه الحقوق والحريات قابلة لأن تدعم في مستوى آخر بالعدة الاستدلالية لمثل هذه المذاهب. إن مثل هذا المسلك في التفكير هو ما سيدفعنا إلى الانتقال إلى مفهوم العقل العمومي الذي ميز بشكل واضح مرحلة الليبرالية السياسية.

27. مفهوم العقل العمومي

إن هذا الحس المعرفي الذي يسمح بلحظتين من الاستدلال إحداهما خاصة وأخرى عمومية، هو ما يمثل ملمح المجتمع الديمقراطي، حيث يملك كل مواطن الحق في صياغة مشروع حياته حسب نظامه القيمي الخاص، من حيث هو كائن متوفر بشكل كامل وغير منتقص، على الملكات المعرفية والأخلاقية لذلك، ومن هنا فإن المجتمع الليبرالي لا يفوض مثل هذه المهمة لطرف واحد منه، بل هي مهمة الجميع، عكس المجتمعات الأرستقراطية أو السلطوية بأشكالها، حيث يهيمن نمط واحد من الاستدلال لأجل بناء تصورات الخيرات، وبالتالي فإن الحد الفاصل بين العقل العمومي والعقل غير العمومي، يكون شبه منعدم.

إن العمق الليبرالي للمجتمع يقوم بالضبط على التمييز بين هذين العقلين، حيث إن التصور السياسي للعدالة، يجعل كل استدلال يمر من محك العمومية، حتى يصل إلى مستوى الخطاب الحامل لمقتضيات المعقولية والمقبولية داخل النقاش العمومي، حول

القضايا المرتبطة بالبنية الأساسية للمجتمع، وما يتعلق منها بالأسئلة المركزية لمثل هذه القضايا، إن العقل العمومي بهذا المعنى هو أحد أهم مظاهر المواطنة داخل المجتمع المحكم التنظيم الديمقراطي « إن العقل العمومي هو طابع الشعب الديمقراطي ».

وإن المظهر العمومي لهذا العقل يتحدد بمعان ثلاث : فهو من جهة عقل المواطنين، ومن ثمة هو عقل عمومي، موضوعه يتحدد في الشيء العمومي res publica وأسئلة العدالة الأساسية، كما أن طبيعته وجمهوره، يقومان على أساسٌ مثل تم التعبير عنها من خلال تصور سياسي للعدالة وللمجتمع.

إن العقل العمومي بهذا المعنى هو ما يمثل روح ومثال المجتمع العادل، ولذلك فحسب رولز يمكن أن يمثل مطلبا شرعيا قانونيا، يعتمد الآليات الإكراهية المناسبة لمثل هذا المستوى، لكن مثل هذا الإجراء سيكون مناقضا لطبيعة العقل ذاتها، ولذلك ينبغي أن يمثل هذا العقل غاية مثلى، يشجع المجتمع المحكم على تحققها «لكن قد لا تتحقق أبدا، ورغم ذلك فهذا لا يمنع من القول، إنها غاية أساسية»[170]، ولا ينسى رولز في هذا الصدد التأكيد على أن مطلب العمومية، هو واقعة تاريخية تمتد من الأنوار في محاولات عدة، يبدو أن هوبس كان أحد أقطابها، وإن كان كانط هو من عبر عن مثل هذا المطلب بشكل أكثر دقة، في مقالته الشهيرة حول الأنوار، وبالتالي إن مطلب العقل العمومي، هو أحد تضمينات الثقافة الديمقراطية العمومية، وهذا ما يجعل مهمة رولز كما هي عادته في استعمال مفاهيم هذه الثقافة مختلفة عن مهمة الناقد المحاور، وإنما هي بالأحرى عملية تشذيب وتأطير نظري يسمح بإستدماجها داخل النظرية السياسية باستقلال عن أسسها المذهبية. فكيف إذن يمكن إعادة صياغة هذا المفهوم القديم لكي يتلاءم مع الثقافة الليبرالية المعاصرة؟.

إن أهم شرط لإستدماج مطلب العقل العمومي، يتمثل في الحد من المجال التطبيقي له، ذلك أن مقتضياته العامة، لا يمكن أن تنطبق على كل قضايا النقاش العمومي لأن مثل هذا المطلب، سيمثل نظرا لسمته العمومية التجريدية، عائقا أمام الانخراط في هذا النقاش، وبالتالي فإنه إن أقر بهذا الشرط سيتحول من حيث لا يحتسب إلى منهج شمولي يشوش على التعددية، التي تمثل واقعة لا ترتفع داخل المجتمعات الديمقراطية.

170. Ibid., p. 260.

إن مقتضيات هذا العقل، ينبغي أن تفعل فقط في القضايا الدستورية الأساسية، وفي أسئلة العدالة المتعلقة بالبنية الأساسية، وذلك من قبيل حق التصويت، والديانات التي يمكن أن تستفيد من مبدأ التسامح، وغيرها من القضايا التي تمثل الموضوع الخاص بالعقل العمومي، ومن هنا فإن أغلب المشاكل السياسية هي في الواقع غير معنية بمثل هذه المقتضيات، كالأمور المرتبطة بقضايا الضرائب والبيئة وغيرها من القضايا التي لا تقارب مباشرة حسب منطق العقل العمومي وإن كانت تتأثر به بشكل غير مباشر، من خلال خضوعها لضوابط البنية الأساسية التي تنتظم حسب العقل العمومي.

إن مثل هذا الحد قد يبدو غريبا، بحيث يصح أن نتساءل عن المانع من إخضاع كل القضايا التي تعني المواطنين لمثل هذه الضوابط، يجيب رولز بأن الأمر يتعلق بمسألة الأولوية، لأن مثل هذا الإجراء هو أكثر إلحاحا بالنسبة للقضايا الأساسية، منه في القضايا الخاصة، كما أن الفشل في تحقيق هذا المطلب في المستوى الأول، هو إلغاء كامل لأي فرصة لاستفادة الجوانب الجزئية من المكاسب النظرية للعقل العمومي، وبالتالي هذه الازدواجية المتراتبة للمرجعية القيمية، لا تقوم على نوع من الاستحالة، فيما يخص إخضاع كل القضايا للعقل العمومي، وإنما هي استراتيجية بنائية ترتب أولوياتها في أفق مردودية أكبر للنظرية، على مستوى الكفاءة التحكيمية للتصور الناتج عنها، حيث إننا كثيرا ما نجد رولز يعتبر تبسيط واختزال موضوعات تصور العدالة، مسلكا مهما لجعله موضوعا للتوافق التشابكي.

28. مدارات العمومية

إن هذا التحديد هو في الواقع تحرير وحفاظ على البعد الشخصي، فللأشخاص أن يفكروا على المنوال الذي يرونه صالحا- سواء من حيث هم أفراد أو جمعيات- في الشؤون التي تخص حياتهم الشخصية، لكن حينما ينخرطون في الساحة العمومية **Public Froum**، فحينها فقط، سواء كأحزاب أو كمواطنين، حين إدلائهم بأصواتهم في القضايا العامة المتصلة بالأسئلة الدستورية الأساسية، سيكون عليهم الإنخراط سواء من جهة الخطاب السياسي الإقناعي، أو من خلال المبررات المعتمدة في الإقتناع والإقناع، أن يصدروا اختياراتهم على أساس العقل العمومي، وتعتبر المحكمة العليا داخل الديمقراطيات الدستورية، من حيث هي مطالبة بتقديم تأويلات للدستور نموذجا للعقل العمومي.

إن استبعاد الحقائق الشخصية عن النقاش العمومي، هو احترام لما دعوناه سابقا بالشرعية الليبرالية، التي تقوم على عدم إلزام أي شخص بالعمق الثقافي الخاص بفئة معينة، وإنما توجيه الاستدلال انطلاقا من مبررات دستورية يمكنها أن تكون موضوع اتفاق في ظل التعددية السياسية، ولذلك فإن مثل هذه الشرعية هي ما يسمح باستقرار أكبر داخل المجتمع، وهو ما قد يتعرض للتشويش والإضعاف إذا أدخلنا في إطار تبريرنا المطالب الأساسية، عناصر تنتمي إلى النظام القيمي الشخصي، أو بالأحرى اللاعمومي، مادام العقل لا يمكن أن يكون ملكة شخصية، ولذلك فالتمييز الذي يقصده رولز، هو تمييز بين عقل عمومي حيث تكون القوة التبريرية غير محصورة بالمجال المحلي، أو ما يدعوه رولز « بالثقافة المحيطة» وبين العقل اللاعمومي unpublic، وهو ما يتم عادة داخل الجمعيات والكنائس والجامعات، حيث يمكن لممارسة خاصة للاستدلال أن تعد عمومية بالنسبة للأعضاء الذين ينخرطون داخل هذه الجمعيات، لكنها لا تعد كذلك خارج هذا المجال، فاللاعمومية هي في العمق عمومية محصورة، على عكس العمومية بمعناها السياسي فهي تهم جميع المواطنين بدون استثناء، كما أن مستتبعات العمومية الأولى قابلة للمراجعة وبالتالي فهي غير ملزمة مدى الحياة، فللمواطن داخل المجتمع الليبرالي أن يغيِّر دينه مثلا، دون أن يجعله ذلك تحت السلطة العقابية للمجتمع، على العكس من العمومية بالمعنى السياسي التي لا يمكن التملص منها أو التخلي عنها إلا بمغادرة المجال الترابي للمجتمع الليبرالي، ومثل هذا الحق في الهجرة يظل مؤطرا بمجموعة من الضوابط، كقضاء العقوبات مثلا.

إذن، الأمر يتعلق في الواقع بثلاثة مستويات، تبرير شخصي وذوقي، يعتبر لاغيا في المجال السياسي، عمومية محلية (لا عمومية)، هي استدلال وترتيب للأدلة حسب ضوابط تختلف من جمعية ومن فئة إلى أخرى، استدلالية عمومية متعلقة بالأسئلة الدستورية الأساسية وهي ملزمة ومعنية بكل أعضاء المجتمع.

29. مضمونُ العقلِ العمُومي

ماذا الآن عن مضمون هذا العقل بعد أن حددنا طبيعته، إنه بكل بساطة « التصور السياسي للعدالة» الذي يفيد ثلاثة أشياء، أولا، تحديد مجموعة من الحقوق والحريات أو ما يدعوه رولز بالإمكانيات الأساسية، ثم ثانيا، هناك شكل خاص من ترتيب الأوليات الحقوقية إزاء مفهوم عام للخير، وأخيرا، الوسائل المناسبة لتحقيق واستعمال الحريات والحقوق الأساسية، لكن بالإضافة إلى هذه المضامين الجوهرية المتمثلة في

أفكار خاصة بالبنية الأساسية، وكل ما يتعلق بها، يتضمن هذا العقل أشكال تفكير خاصة، إن هذا العقل يتضمن إذن مستويين أحدهما يتعلق بأفكار خاصة بينما الآخر أنماط تفكير متناسبة مع هذه الأفكار. وهذا ما يجعل التصور السياسي للعدالة لا يكتمل إلا باستحضار هذين المستويين :

أ - مبادئ مضامينية متعلقة بعدالة البنية السياسية

ب - ثم توجيهات تخص التحريات guidelines of inqury والتي تتضمن مجموعة من القواعد المنظمة للأدلة، في ضوئها يكون على المواطنين الحكم بمدى صحة المبادئ السابقة، ومن ثمة استخلاص القوانين المناسبة لها.

إن هذا التمفصل الذي يجمع بين الاستدلال والدليل، يجعل كل نظرية سياسية ليبرالية تتضمن شكلين من أشكال القيمة :

أ - قيم العدالة السياسية، المتعلقة بمبادئ العدالة الخاصة بالبنية الأساسية، قيم المساواة في الحريات المدنية والسياسية، وتكافؤ الفرص، قيم المساواة الاجتماعية، التبادلية الاقتصادية...

ب - القيم السياسية - أو قيم العقل العمومي – تتعلق بالقواعد الموجهة للتداول والبحث وتتضمن الفضائل السياسية، كالإنصاف بالمعقولية، والاستعداد لاحترام الواجبات المدنية، وهي فضائل تسمح بتحقيق النقاش العمومي.

هكذا إذن تصبح الليبرالية السياسية احتياطا للاستقرار على المستويين المضاميني والمنهجي، وبالتالي فإن فكرة العدالة لم تعد وحدها مركزا للنظرية السياسية، وإنما أصبح رولز يركز بشكل أكبر على مسألة الاستقرار، ومن هنا تخليه عن عبارة نظرية العدالة.

إن هذا المنعطف السياسي لمشروع رولز، هو في الواقع استجابة للحس التاريخي الذي كان يظهر من حين لآخر في كتاب نظرية العدالة، لنقل إن رولز قد انسحب من مجال النقاش الفلسفي النظري، لكي يعترف بأن مطلب البنائية لا يقتضي إن شئنا القول الانطلاق من طاولة ممسوحة على النمط الديكارتي، وإنما من الواجب الاعتراف، - وربما كان ذلك تحت ضغط الانتقادات القومانية - بوجود أرضية ثقافية، يقتضي مبدأ التسامح العام ومنطق الشرعية الليبرالية، باستحضارها واحترامها، لأن ذلك وحده يجعل تصور العدالة كإنصاف يستدمج بشكل فعلي واقعة التعدد المعقول. إن هذا ما ينَّبه له الباحث الكندي ويل كميلاكا kymilcka بقوله : إن حجة رولز حول أهمية

الحريـة كخـير أولي، هـي في نفـس الوقـت حجـة لصالـح أهميـة العضويـة الثقافيـة باعتبارهـا خيرا، وإنــه لمن الأهميــة بمكان الاعتراف بالبنية الثقافيــة كسيـاق للاختيـار «context of choise»[171].

لقـد مثلـت المفاهيـم الأساسـية التـي حاولنـا قـدر الإمـكان عرضهـا بشـكل مترابـط، أرضيـة جديـدة للتبريـر والاسـتدلال، ولذلـك فرغـم أن الاسـتنتاجات العامـة لليبراليـة السياسـية، هـي نفسـها عـلى المسـتوى المضامينـي مـع نظريـة العدالـة، فـإن صورهـا الاسـتدلالية كانـت مختلفـة بشـكل واضـح، ولذلـك فقـد تـم تركيزنـا عـلى هـذه الأدوات المنهجيـة، أكـثر مـن اهتمامنـا بالنتائـج الفعليـة والمضامينيـة لهـا، فهـي في رأينـا مـا يعـد مكسـبا جديـدا لفكـر رولـز في مرحلـة الليبراليـة السياسـية.

مـن المؤكـد أن هنـاك سـبلا شـتى قـد أغفلناهـا في البنـاء الاسـتدلالي العـام لليبراليـة السياسـية، لكـن مـا يشـفع لنـا ذلـك، هـو مـن جهـة أن مـا نسـعى لـه هـو رسـم هـذا الوجـه الجديـد لرولـز فيـما يخـص عرضنـا في بسـط عنـاصر مـن فلسـفة رولـز، ويكفـي في هـذا الإطـار إثبـات أن الثقافـة الليبراليـة التـي حاولنـا رسـم ملامـح تشـكلها، قـد تحولـت إلى خلفيـة نظريـة للثقافـة الليبراليـة العموميـة، بحيـث أصبحـت مصـدرا معترفـا بـه في إطـار بنـاء التصـور السـياسي للعدالـة، كـما أن مـا يـبرر انتقائيتنـا في هـذا الإطـار، وهـو أن المرامـي العامـة لليبراليـة السياسـية هـي إخضـاع نقـدي شـامل وليـس شـموليا، عـلى المسـتوى المنهجـي أو المضامينـي، وهـذا أمـر لا يمكنـه بحـال أن يتـم بعجالـة، ولا يزعـم أحـد الإلمـام النهـائي بـه، ولعـل هـذا مـا نجـده في هـذه العبـارة الرولزيـة التـي نستشـعرها كتعبـير عـما خالجنـا ونحـن نتابـع رولـز في مرحلـة الليبراليـة السياسـية «لا أملـك وقتـا كافيـا لتنـاول هـذه الأسـئلة البالغـة الأهميـة» [172]. إن مثـل هـذا الإحسـاس بضغـط الوقـت وضيـق ذات اليـد منـه أمـر يستشـعره الباحـث وهـو يحتـك بمثـل هـذه المتـون، التـي بالمناسـبة أخـذ أصحابهـا كل وقتهـم لبناءهـا وتشـذيبها، وإعـادة تنظيمهـا.

سـنكتفي عـلى هـذا الأسـاس بتقديمنـا لمـا سـبق مـن مفاهيـم، ونعمـل اللحظـة عـلى عـرض الوجـه الـدولي لمـشروع رولـز، الـذي مثـل جانبـا مافتـئ يكتـسي أهميـة كـبرى في النقـاش حـول العدالـة الدوليـة، وقضايـا المجتمـع الـدولي.

171. *Will, KYMLICKA, Contemporary Political Philosophy: An Introduction, Oxford University Press, USA; 2 édition (October 25, 2001), p. 165.*

172. *Op. cit*, PL, p. 209.

الفصل السابع
قَانُون الشُّعُوب

1. العَدالة الدولية

إن الوجه الدولي لنظرية العدالة كإنصاف، كان وجها مبيتا ومستبعدا في نفس الوقت داخل المتن الرولزي، فصاحب النظرية أشار منذ كتابه الأول إلى ضرورة توسيع المجال المعياري لنظرية العدالة على المجال الدولي وذلك بهدف بناء ما كان يدعوه حينئذ «بقانون الدول» laws of nations[173]، لكن هذا المطلب ظل مستبعدا سواء في مرحلة النظرية أو في مرحلة الليبرالية السياسية، ذلك أن رولز كان دائما في مساره التنظيري يتجنب مقاربة الموضوعات السياسية في تشابكها وتفاصيلها الجزئية، على اعتبار أن مهمة الفلسفة السياسية لا تتمثل في تناول القضايا اليومية بشكل مباشر، لكنها تكتفي - وهذا عمل جليل- باستنباط واستخلاص القواعد والمبادئ العامة التي يمكنها أن تمثل مرجعية توجيهية ومعيارية لتناول القضايا العمومية، ولقد مرت بنا المراجعة المنهجية الدقيقة التي أجراها رولز على أدواته التنظرية في مرحلة الليبرالية السياسية.

إن رولز كان معنيا فقط بما هو عام في حالة جزئية للعدالة : « إنني معني فقط بحالة خاصة للعدالة «special case»...فليس هناك أي مبرر للاعتقاد بأن هذه المبادئ صالحة للبنية الأساسية الخاصة بكل حالات العدالة، فمن الجائز -يقول رولز- ألا تناسب هذه المبادئ كقواعد وقوانين التجمعات الشخصية... وكذلك إن شرط ومقتضيات قانون الدول يمكنه أن يستدعي مبادئ مختلفة[174].

لنقل إن قانون الشعوب كان يمثل حالة مؤجلة بالنسبة لصاحب النظرية، لكنها مع ذلك ضرورية على اعتبار أنه من غير الواقعي تصور مجتمع ما يعيش فريدا منعزلا

173. *Op.cit*, TJ, p. 331.
174. *Ibid.* p. 7.

ومغلقا في وجه العلاقات الدولية، وبالتالي إن عدالة المقتضيات المحلية، تحتاج بالضرورة إلى البحث على مدى قابلية المبادئ المحلية للاشتغال على المستوى الدولي.

إن سحب المقتضيات التعاقدية لمبدأي العدالة، على القانون الدولي هو ضرورة وتحدي لتصور العدالة كإنصاف، حول مدى قدرته على ضمان استقرار فعلي للمجتمع، الذي لا يمكنه أن يتجاوز واقعة كونه مجتمعا بين مجتمعات أخرى، ولقد قدم رولز منذ نظرية العدالة برنامجا إمكانيا لسحب نتائج نظرية العدالة على الرقعة الدولية، بحيث اقترح اعتماد نفس آليات العرض : الوضعية البدئية وحجاب الجهل، مع فارق عميق، يتمثل في تحويل هذه الوضعية من المستوى المحلي Domistic إلى المستوى الدولي International، وذلك بجعل الممثلين في هذه الحالة، هي الدول باعتبارها تمثل اعضاءها وليس الأفراد من حيث هم يمثلون أفراد آخرين.

2. اختلاف مطالب العدالة الدولية عن العدالة المحلية والنقد الكوسموبوليتي

إن هذا الفارق حسب رولز يجعل أنماط التداول دخل هذه الوضعية رغم تشابه الوضعيات يتم بشكل مختلف، فإذا كان الدافع السيكولوجي حاضرا بشكل قوي في الوضعية المحلية، وذلك من خلال عقلانية شبه اقتصادية، تسعى على الأقل في حدود معينة وتحت طائلة احترازات عديدة إلى تأويج الخيرات، فإن الوضعية البدئية في الحالة الدولية لا يمكن أن تنطلق من هذا مبدأ، فالتعاقد لا يتم حول المسلك الأفضل والأكثر أمانا لتأويج السلط، وإنما هناك معيار أخلاقي وقائي إن شئنا القول، يجعل الدول تتفاوض حول المبادئ التي تسمح لها بالحفاظ على استقرارها بشكل عادل، دون أن تنشغل سواء بزيادة سلطها أ وقوتها أوهيمنتها أو بسلط الدول الأخرى التي تسعى للتعاقد معها، « إن المبتغى الأقصى لهذه الدولة هو الحفاظ على مؤسساتها العادلة، والشروط التي تجعل ذلك ممكنا» [175].

إن هذا التمركز الذاتي للمجتمع العادل، حتى حين افتراضه لبرنامج تصور دولي للعدالة، اعتبر نقطة ضعف في فكر رولز، أسالت الكثير من مداد النقد، على الخصوص من طرف النزعة الكوسموبليتية cosmopolitism التي اعتبرت أن تصور العدالة سواء في لحظته المحلية أو تطبيقه الدولي، ينبغي أن يجعل مدار التعاقد يهم المشهد الدولي عامة من جهة، كما ينبغي أن نستحضر الأفراد ذاتهم من حيث هم أطراف في العقد سواء

175. Ibid., p. 333.

المحلي أو الدولي، ذلك أن التميز بين الاقتصاد التداولي للفرد في الحالة الأولى عن الاقتصاد التداولي للدول والفصل بينهما، هو بشكل ما انتقاص من الكفاءة الأخلاقية للأشخاص، على أساس أنهم لا يكونون معنيين مباشرة باختيار مبادئ العدالة إلا في الحالة المحلية، لكنهم يلزمون في الوضعية الدولية، باختيار يتم نظريا بمعزل عنهم من حيث هم أفراد.

ويرى الكوسموبليتيون أن مثل هذا التصور يغفل مسألة استحالة قيام مجتمع مغلق، ففكرة التعاون المحلي التي بررت الكثير من قضايا العدالة ومقتضيات التعاقد في نظرية العدالة، لا يمكن أن تتحقق إلا بافتراض التعاون الدولي، على أساس أنه ليس هناك من مجتمع مكتفٍ بذاته، وبالتالي فإن المطلب الدولي محايث لأي فكرة تعاقدية محلية.

لكن فكرة التعاون والتكافل الاجتماعي، كما مر بنا لا يمكنها أن تتم على أساس تلقائية حرة، على النحو الذي يعتقده الكسموبليتيون أو التوجه الليبرتاني، بل يحتاج إلى وجود بنية أساسية هي جوهر ومثار التعاقد داخل المجتمع العادل، كما أن ذلك يتضمن وجود مؤسسات موجهة لهذا التعاون، وهي مؤسسات جاءت كنتيجة لتصور موحد للعدالة داخل هذه المجتمعات، والحال أن مثل هذه المؤسسات غير موجودة على المستوى الدولي، كما أن تصور العالم بأجمعه خاضع لنفس البنية الأساسية، هو فكرة لاواقعية؛ فالجانب الدولي إن شئنا القول لازال بمعنى ما يعيش في حالة الطبيعة، إذ ليس هناك أي جسم سياسي بالمعنى الذي رسم هوبس ملامحه، لكي يتكفل بضمان مثل هذا العقد الكوني، ولذلك فإن المجال الدولي وبمنطق نظرية العدالة ذاته، موجه بشكل أكبر عبر ما دعته النظرية بالواجبات الطبيعية natural duties، التي توجه مقتضيات الاحترام والمساعدة بين الأفراد على العموم سواء في المستوى المحلي أو المستوى الدولي.

يبدو الأمر في هذه اللحظة أشبه ما يكون بعودة إلى الأخلاقية الطبيعية التي أسس لها لوك في نظريته السياسية، والتي جعلته، يميز بين المستويات الثلاث للاجتماع، المستوى الطبيعي، المستوى التعاقدي، المستوى التوكيلي، وهو ما يتجسد على أساس ثلاث مظاهر، حالة الطبيعة كمقابل للمستوى الأول، حالة التمدن، بالنسبة للمستوى الثاني، والتدبير السياسي للتعاقد من طرف حكومة منتخبة بالنسبة للمستوى الثالث، إنه نفس التمفصل، وإن كان بشكل غير متناسب، فمن منظور رولز، هناك حالة التعاقد التي تتمثل في المجتمع المحكم التنظيم، وحالة الطبيعة التي تتمثل في مظهرين:

الوضعية البدئية للتعاقد، والوضعية الدولية التي يمكنها أن تستفيد من ضمانات الأخلاقية الطبيعية، لكنها لم تصبح بعد مجالا للتعاقد بالمعنى المحلي.

3. من حقِّ الدول إلى حق الشعُوب

إن المهمة التي سطرها رولز لتدويل تصور العدالة كإنصاف، سوف تعرف بدورها نوعا من المراجعة، إذ سيتخلى عن «فكرة قانون الدول» الذي تحدث عنه في مرحلة النظرية، لكي يركز على مسألة حق الشعوب، حيث إن الشعب في هذه المرحلة يختلف من ناحية تعريفه سواء عن الدولة أو عن المجتمع القومي، ذلك أن الكيان الأول قد لا يمثل فعليا، على الأقل في الحالات غير الليبرالية، الشعب بكيفية حقيقية، كما أن المجتمع بالمعنى القومي، الملتصق والمتمركز على اثنية أو دين أو لغة معينة، لا يمثل نموذجا فعليا للكيانات السياسية التي راهن عليها رولز في مرحلته الأخيرة، فهذا الكيان القومي سيشوش بشكل كبير على إمكانات التعاقد والتحاور حتى، نظرا لطبيعته الثقافية المحلية، وذلك لأن فكرة المذهب الشمولي كيفما كان مشربها تُعَدُّ عامل تعجيز للبنائية النظرية. على خلاف الكيانين السابقين فإن فكرة الشعب، هي أكثر عمقا من الدولة، لأنها تملك امتدادات تفتقدها الدولة سواء على المستوى الزماني أو على المستوى التداولي، كما أن الشعب هو أكثر شمولية من المجتمع على اعتبار أنه قابل لأن يعبر عن مصلحة قوميات متعددة، وبالتالي إن فكرة الشعب هي أبعد ما تكون عن القراءات القومانية بأشكالها.

إن فكرة الشعب تتحدد لدى رولز من خلال الخضوع لنفس البنية الأساسية الناتجة عن تصور موحد للعدالة، يوجه التعاون الاجتماعي والسياسي لهذا الشعب، ومادامت تضمينات ومقدمات تصور العدالة، هي ذات طابع سياسي بالمعنى الذي أسلفناه في لحظة الليبرالية السياسية، فإن ذلك يفيد أن فكرة الشعب ذات طابع سياسي صرف، ولا تستدعي أو تستدمج المعطى الثقافي إلا من حيث هو عمق عمومي، خاضع لشروط التحويل السياسي، فالمطلب الإثني مثلا لا يمكن أن يعد أساسا بالنسبة للشعب من المنظور الرولزي، إلا حينما يثبت معقولية وعقلانية تسويغاته على مستوى الساحة العمومية، وبالتالي إلا إذا ما أصبح أطروحة مؤسسة انطلاقا من العقل العمومي، هذا ما يمكن أن نستشفه من أحد هوامش « قانون الشعوب» حيث يكتب رولز: « أقصد بالشعب الأشخاص – ومن يتعلق بهم - منظورا إليهم كجسم متشكل ومنظم من خلال مؤسساتهم السياسية التي تبني سلطات الدولة، ويعتبر هؤلاء

الأشخاص داخل المجتمعات الديمقراطية مواطنين، بينما ينظر إليهم في المجتمعات التراتبية كأعضاء»[176].

إن الذي يلفت الانتباه في هذا التعريف، هو أنه يتمايز بشكل واضح سواء على اليتوبيا الكوسموبليتية، التي تراهن على توافق كوني يهم جميع المستويات القيمية سواء الأخلاقية أو السياسية أو الدينية أيضا في بعض الحالات، كما أنه يختلف عن التصور الكانطي، في اشتراطه الطابع الجمهوري لأعضاء الفدرالية الكونية التي راهن عليها، فراولز رغم توافقه مع كانط حول خطورة بناء شرعية دولية من خلال خلق دولة عظمى، يفرزها التعاقد بين الدول باعتبار قابلية تحول هذه الدولة إلى نوع من الطغيان العالمي، أو في حالة أخرى تحول هذا التوافق إلى مبرر اندلاع حروب لا نهاية لها بين الدول، فرغم اتفاق رولز مع هذا الطرح، إلا أنه يعتبر أن مطلب الطابع الجمهوري لأعضاء العقد الدولي يعد لا معقولا، بل إنه إذا ما افترض وجوب تحول كل العالم إلى نظام ليبرالي، سيمثل نوعا من القهر الثقافي، الذي يفرض على كل البشرية الخضوع إلى نموذج سياسي واحد، ولقد خطى رولز في مرحلة الليبرالية السياسية خطوات مهمة نحو تبسيط شروط العضوية داخل المجتمع الليبرالي، حيث رأينا كيف أنه حرر الآليات التسويغية من الضبط المنهجي، ومن التجانسية الأخلاقية، مراهنا بشكل أكبر على توافق تشابكي، وهذا بالضبط ما سيسعى إلى استكماله على المستوى الدولي.

4. المواجهَة النظرية مع التعدُدية الدوليَّة ومع فكرةِ التعَايش

فبالنسبة لرولز إن الليبرالية السياسية قدمت حلولا منهجية لمواجهة واقعة التعدد داخل الدولة الليبرالية، وهو ما تحقق من خلال توسيع صلاحيات مبدأ التسامح، لكي يطال أيضا المجال الأخلاقي والفلسفي والمذهبي عموما، أما قانون الشعوب فهو يواجه هذه اللحظة تحديا آخر يتمثل في إيجاد المبادئ التي تسمح بتبرير التعايش مع هذه التعددية على المستوى الدولي أيضا، بحيث تجعل فكرة التعايش بين هذه الشعوب الليبرالية فيما بينها، إلى مستوى التعايش بين هذه الشعوب الليبرالية وبين الشعوب غير الليبرالية، التي لا تزال لم تصل بعد إلى استدماج كامل لمطالب تصور العدالة كإنصاف، وتغليبها لمذهب أخلاقي أو ديني شمولي على المذاهب الأخرى، ولكن مع ذلك فإن تصوراتها الثقافية

176. J. Rawls, Le droit des gens, trad, bertrand guillarme, éditions esprit, 1996, p. 54.

هـذه لا تتضمـن نوايـا إرهابيـة أو عدوانيـة تجـاه الشـعوب الأخـرى، وهـذا مـا يجعلهـا شـعوب صالحـة decent رغـم أنهـا ليسـت عادلـة مـن المنظـور الليـبرالي.

مـن هنـا يمكـن القـول إن قانـون الشـعوب هـو مـن جهـة مطلـب ليـبرالي، مادامـت الليبرالية السياسـية معنيـة بشـكل جوهـري ودائـم بمسـألة أو واقعـة التعدديـة سـواء عـلى المسـتوى المحـلي أو عـلى المسـتوى الـدولي، فهـي تنظيـم للتعدديـة المتعلقـة بالأشـخاص الليبرالـين فيـما بينهـم، والـدول الليبراليـة مـع بعضهـا البعـض، لكنـه مـن جهـة أخـرى تمتـين لهـذا المطلـب، مـن حيـث هـو اسـتحضار لتعدديـة مختلفـة فيـما يخـص الشـعوب التراتبيـة الصالحـة، ولذلـك فـإن مطالـب التعاقـد الـدولي ينبغـي حسـب رولـز أن تتجنـب الخـوض في التفاصيـل القانونيـة، لأن ذلـك سـيجعل الاختـلاف الثقـافي يدخـل في حالـة تمـاس غـير إيجـابي، وعوضـا عـن ذلـك يلـزم الاكتفـاء بالتوافـق حـول تصـورات عامـة يمكـن أن تعتمـد نظـرا لعموميتهـا في مراقبـة القوانـين الدوليـة «أنبـه عـلى التميـز بـين حـق الشـعوب وبـين حـق الـدول أو القانـون الـدولي، فهـذا الأخـير هـو نظـام قانـوني فعـلي ووضعـي، مهـما كان ناقصـا في جوانـب معينـة منـه، مثـلا عـلى مسـتوى التوفـر عـلى نظـام دقيـق للعقوبـات كـما هـو حـال القانـون الداخـلي، بينـما قانـون الشـعوب هـو عـلى العكـس مـن ذلـك عائلـة مـن التصـورات السياسـية، تشـتمل عـلى مبـادئ تخـص القانـون والعدالـة والخـير المشـترك [...] إن حـق الشـعوب يتضمـن التصـورات والمبـادئ التـي عـلى أساسـها يمكـن الحكـم عـلى القانـون الـدوالي»[177].

5. مبادئُ العدالة الدوليَّة وخصوصيةُ الوضعِية البدْئية على المستوى الدولي

يتجـاوز مـا يصبـو إليـه رولـز في هـذه اللحظـة مـن مسـاره التنظـيري أن يكـون مجـرد تسـوية شـكلية عـلى مسـتوى الترتيبـات القانونيـة التنظيميـة، نحـو نقـاش حـول المبـادئ العميقـة التـي تؤطرهـا معقوليـة التـداول عـلى المسـتوى الـدولي العـام، فهـي ليسـت حالـة مسـطرية تهـم قضايـا جزئيـة بـين بعـض الـدول، وإنمـا هـي محاولـة توفـير مرجعيـة نظريـة موجهـة لـكل الاتفاقـات والتوافقـات السياسـية والاجتماعيـة بـين الشـعوب، ولذلـك فـإن المبـادئ الموجهـة لقانـون الشـعوب، تأخـذ طابعـا عامـا وبسـيطا، وتتمثـل في ثمانيـة مبـادئ:

1- احترام حرية واستقلالية الشعوب الأخرى

2- احترام المعاهدات والمواثيق

177. Ibid., p. 59.

3- احترام المساواة بين الشعوب في الاتفاقيات والعلاقات

4- الالتزام بواجب عدم التدخل

5- اللجوء للحرب فقط في حالة الدفاع عن النفس أو عن شعوب هوجمت على وجه ظالم

6- احترام الحقوق الأساسية للإنسان

7- احترام إجراءات العدالة أثناء شن الحرب

8- مساعدة الشعوب التي تعاني من الصعوبات، أو تلك التي تعيش في ظل شروط غير ملائمة، وذلك لأجل التوفر على نظام سياسي واجتماعي صالح decent

إن هذه المبادئ- البنود التي يعتبرها رولز مضمون التعاقد الدولي، تقتضي إقامة وضعية بدئية ثانية تعمل ضمنها الشعوب عبر ممثليها، على اختيار المبادئ الأكثر عدالة لبناء تعاون دولي، في لحظة أولى بين الشعوب الليبرالية، ثم بعد ذلك بمعية الشعوب التراتبية الصالحة، وهم في هذه الوضعية أيضا وعلى غرار إجراءات بناء العدالة المحلية سيتداولون فيما بينهم تحت حجاب للجهل يجعلهم لا يستحضرون حجم البلد الذي يمثلونه ولا ثرواته وخيراته، ولا عمقه الثقافي، اللهم معرفتهم بأنهم يمثلون مواطنين أحرارا ومتساوين، يعيشون في بلدان ديمقراطية محكمة التنظيم، وبالتالي إنهم يمثلون كيانات متوفرة على مؤسسات عادلة، وموجهة بتصور عمومي للعدالة.

وهنا سيحصل وجه الاختلاف مع الوضعية البدئية في شكلها المحلي، حيث إن ممثلي الشعوب سوف لن يكون غرضهم تأويج الخيرات بقدر ما سيمثل الحفاظ على مؤسساتهم العادلة هذه، مطلبها الرئيس وغايتها النهائية، بحيث سيكون تداولهم قائما على أرضية عدالة مجتمعاتهم، وبالتالي لن يكون هناك من داع لبناء هذا المفهوم بشكل جذري داخل وضعية التعاقد الدولي، فجميع هذه الشعوب الليبرالية تكون قد أخضعت تصورها للعدالة لضوابط العقلانية والمعقولية، ولهذا فحماية المؤسسات المكتسبة على المستوى المحلي، هو في الواقع ما يصبح الغاية العقلانية لهذه الشعوب.

6. التعاقد الدولي الداخلي للشعوب الليبرالية

إن الشعوب الليبرالية حسب رولز لا بد وأن تنتهي إلى اختيار المبادئ الثمانية السابقة الذكر، حيث إن حسها الليبرالي المرتبط على شاكلة وثيقة بضمانات الحرية والمساواة يدفعها إلى ذلك دفعا، وإلا فإن رفض أي مبدأ من هذه القائمة سيمثل انتكاسا على

مستوى الحريات وضمانات الحقوق. وتجدر الملاحظة في هذا الصدد، بأن كل تلك المبادئ، تهم بشكل مركزي مستتبعات مبدأ الحرية على المستوى الدولي، حتى تلك المبادئ التي تتضمن بعض المطالب المادية، كحق المساعدة مثلا، هي مرتهنة ومشروطة بحماية مؤسسات الحقوق والحريات.

إن ما يميز هذه اللحظة التعاقدية الدولية، هو تغييب القضايا المرتبطة بالعدالة التوزيعية التي تطرح عادة مع مبدأ التفاوت أو الاختلاف، وما يدفع رولز لهذا التضييق على مستوى موضوعات التعاقد، هو صعوبة البت القاطع في قضايا من هذا القبيل، ولذلك فعوض أن تثار مسائل من هذا النوع بشكل مباشر في تصور العدالة الدولية، سيكون من الأفضل الاكتفاء بضمانات عامة، تتمثل في مبادئ ثمان يسهل التعاقد حولها، وهذه الأخيرة ستمثل بنية أساسية دولية على أساسها يمكن البت في الأمور التوزيعية المتعلقة بالضرائب والجمارك وغيرها من القضايا، من خلال ابرام اتفاقيات، كما هو الحال في التجارة الدولية، إلا أننا في هذه الوضعية سنكون متوفرين على مرجعية عميقة متعاقد عليها، تحمي هذه الاتفاقيات من ألاعيب التسوية، أو المغالبة بين الدول، وبالتالي فإنها ستكون اتفاقيات تملك شرط استقرارها، وفي نفس الوقت تسمح بإعادة النظر فيها حسب شروط تداولية عادلة متصفة بالعقلانية والمعقولية، ما دام أنها اتفاقيات محكومة ضرورة بمبادئ التعاون والتكافل العادلين اللذان يحميان استقلالية الشعوب ونديتها بشكل كامل.

7. شروط التعاقد الدولي مع الشعوبِ غير الليبرالية

يكون على المجتمعات الليبرالية بعد تأسيسها لهذا التعاون العادل فيما بينها أن تجد سبلا تسويغية للقبول ببعض الشعوب غير الليبرالية، في إطار هذا التعاون. فمن المهم وحتى بمنطق الليبرالية السياسية الاعتراف بإمكان وجود تصورات للعدالة غير ليبرالية، لم تصل بعد إلى مستوى عال من الكفاءة الديمقراطية في توجيه شأنها العام.

لكن هذا الاعتراف الذي هو في الواقع تمرين إضافي لليبرالية السياسية حول تفعيل مبدأ التسامح، لا يقتضي القبول بأي شعب مهما كان داخل هذا المجتمع الدولي، فلا بد من توفره على شروط تعد حدا أدنى لاستحقاق عضوية هذا التعاون الدولي، وهنا يميز رولز بين الشعوب الصالحة، وبين الشعوب المارقة outlaw society، فهذه الأخيرة لا يمكن بأي حال أن نتصورها تملك كفاءة أخلاقية تسمح لها بأن تكون طرفا في أي عقد مهما كانت طبيعته.

إن الشعوب التراتبية الصالحة حسب رولز تتصف بأنها، أولا شعوب مسالمة وغير توسعية، كما أنها تتوفر على تصور للخير العام يفسح المجال لجميع أعضاء هذا المجتمع للإستفادة منه (إقصاء الشعوب الاستعبادية)، ثم وعلى أساس الصفة السابقة، ينبغي لهذا المجتمع أن يكون متراتبا بشكل صالح، بحيث إن التفاوت يعد مقبولا وشرعيا من طرف جميع أعضائه، وأخيرا ينبغي لهذا الشعب أن يكون محترما لحقوق الإنسان الأساسية التي تحترم إنسانية هؤلاء الأعضاء.

وتتشكل حقوق الإنسان الأساسية، التي تمثل الحد الأدنى من حقوق الإنسان الملزمة بشكل كامل للمجتمعات الليبرالية، لكنها في حالة المجتمعات المتراتبة الصالحة تختزل إلى قائمة أصغر، تتشكل من أربع ضميمات حقوقية لا يمكن بأي حال التنازل عن أي منها، لأجل الدخول في تعاون دولي معها :

أولا حق حياة وأمن الأشخاص، الذي يعد الحق الطبيعي النواتي لأي مطلب حقوقي آخر، ثانيا، حق حرية الأشخاص التي تضمن حرية الحركة، والتحرر من أي عمل قهري أو هيمنة مطلقة، وحرية التمكن من الملكية الخاصة، ثالثا، الحقوق الصورية للمساواة التي تتضمن حق التمتع بضمان محاكمة عادلة، رابعا وأخيرا، درجة معينة من حرية الاعتقاد والتفكير، وحرية الاجتماع.

وينبغي التنبيه في هذا الصدد إلى أن هذه المواصفات لا تعد توصيفا لمجتمعات فعلية، فليس هناك من المجتمعات غير الليبرالية ما يمكن أن يعد مستوفيا لمثل هذه الشروط، لكن التوصيف السابق هو في الواقع تأطير نظري لحدود تسامح الدول الليبرالية مع غيرها، وبالتالي فإن معقولية هذه الطروحات وتلك الشروط، لا ينبغي أن تبرر معقوليتها من منطق المجتمعات غير الليبرالية، فليس هذا ما يهم رولز في إطار بناء نظرية العدالة الدولية، وإنما هي معقولية تنبني على مقتضيات التصور الليبرالي قبل كل شيء، فقانون الشعوب يسعى أولا إلى تبرير تسامح المجتمعات الليبرالية مع غيرها، وضبط حدود هذا التسامح من منظور ليبرالي صرف، وبالتالي فهو موجه لهذه المجتمعات لا لغيرها.

إن مقصد رولز النظري في هذه اللحظة ليس هو مراجعة تصور العدالة الليبرالي في ضوء تصور الخير العام، الذي يشكل مبدأ للعدالة داخل الشعوب المتراتبة الصالحة، وإنما هو بالأحرى بناء لمقتضيات تنظيمية للحكومة الليبرالية في إطار سياستها

الخارجيـة، لكـن دون الاضطـرار إلى الاعـتراف بمعقوليـة مثـل هـذه التصـورات غـير الليبراليـة، فالعادلـة الحقـة حسـب رولـز لا يمكـن أن تكـون إلا ليبراليـة، كل مـا في الأمـر أن هـذا لا يمنـع مـن توفـر غـير الليبراليـين عـلى حـس للعدالـة وكفـاءة أخلاقيـة تسـمح باسـتدماجهم في إطـار عقـد إذعـاني إن شـئنا القـول داخـل مجـال التعـاون الـدولي الليـبرالي، بـكل مـا يحملـه مـن امتيـازات.

ولذلـك لا نجـد رولـز مثـلا يجـرب أن ينظـر إلى المبـادئ السـالفة الذكـر مـن زاويـة غـير ليبراليـة، فهـذا أمـر يبـدو غـير ذا أهميـة بالنسـبة إليـه، بـل إنـه يؤكـد عـلى وجـوب اسـتمرار المواطنـين الليبراليـين في ممارسـة حقهـم النقـدي إزاء هـذه التصـورات، وذلـك مـن جهـة كتمريـن لحقهـم في التفكـير والتعبـير، ثـم مـن جهـة اخـرى كحـق للشـعوب غـير الليبراليـة في الحصـول عـلى المسـاعدة، وتعـد التصـورات الليبراليـة بحرياتهـا وحقوقهـا حسـب رولـز أحـد أهـم هـذه المسـاعدات، غـير أن هـذا النقـد ينبغـي أن ينحـصر في المسـتوى الفـردي أو اللاعمومـي، مثـل الجمعيـات والجامعـات وغيرهـا مـن المؤسسـات الخاصـة داخـل المجتمـع الليـبرالي، لكـن دون أن يترجـم عـلى شـكل أفعـال عقابيـة تمارسـها الحكومـات الليبراليـة تجـاه غيرهـا مـن الشـعوب الصالحـة والمتراتبـة غـير الليبراليـة.

إن المجتمـع الليـبرالي ينبغـي أن يلـزم نفسـه باحـترام سـيادة هـذه الشـعوب وعـدم التعامـل معهـا حسـب منطـق اسـتعلائي أو التدخـل في حياتهـا السياسـية عـلى المسـتوى الدولتـي، فمثـل هاتـه تصرفـات سـتعتبر تجـاوزا لمـا ألـزم بـه الشـعب الليـبرالي نفسـه، أقصـد مبـدأ عـدم التدخـل non-Interfrence لكـن هـذا المبـدأ يخـص فقـط الشـعوب الصالحـة، وذلـك لأنهـا تملـك حـدا أدنى مـن الضمانـات التـي يمكنهـا أن تسـمح بتحقـق تدريجـي للديمقراطيـة داخـل مجالهـا السـيّادي، إلا أن ذلـك لا يمنـع المجتمعـات الليبراليـة أن تسـاند التمـردات الديمقراطيـة داخـل الـدول المارقـة، فهـذه الأخـيرة تمثـل خطـرا عـلى جميـع مكونـات المجتمـع الـدولي سـواء الشـعوب الليبراليـة أو غـير الليبراليـة الصالحـة.

8. تعاقُد غير الليبراليين فيما بينهم وظروف التَّخفيف

وهكـذا يسـتدعي رولـز وضعيـة بدئيـة ثالثـة تتكايـن فيهـا فقـط الشـعوب غـير الليبراليـة، وذلـك لأجـل تبنـي وقبـول المبـادئ الثمانيـة، ولقـد حـصر رولـز هـذه الوضعيـة في إطـار الشـعوب غـير الليبراليـة، نظـرا لصعوبـة تقاطـع وتطابـق الأشـكال الاسـتدلالية والتبريريـة للمجتمعـات غـير الليبراليـة مـع المجتمعـات الليبراليـة، ولذلـك سيسـمح لهـذه الشـعوب

أن تبرر بما شاءت مضامين العقد، فالذي يهم المجتمعات الليبرالية، هو أن تلزم هذه الشعوب نفسها بمضامين العقد حسب منطقها الخاص، وهذا ما يجنب هذا العقد أن يتحول إلى مجرد تسوية modus vevendi، حيث سيكون على كل الأطراف أن يتخلوا مؤقتا على مقتضياتهم التداولية الخاصة لأجل ضمان التوافق، وفعل كهذا سيجعل التوافق أيضا مؤقتا، وبالتالي لن يكون هناك ضمان لاستقرار هذا العقد.

إن النواة العميقة التي تسمح بمثل هذا الاستقرار هي القبول بالحقوق الأساسية للإنسان من طرف هذه الشعوب الصالحة، وذلك دون أن يكون عليها بالضرورة احترام جميع الحريات الأولية الليبرالية، فهذه الأخيرة تقوم على أساس توطين المجال العمومي لأجل تحقيق المثال الأعلى للمجتمع الليبرالي، المتمثل في المواطنة بكل ما تتضمنه من كفاءات أخلاقية وفكرية، على العكس من ذلك فإن المجتمعات غير الليبرالية لا يمثل لها هذا المطلب غايتها القصوى، ولذلك سيكون كافيا بالنسبة لمطالب العقد توفير حقوق الإنسان الأساسية التي تسمح باحترام إنسانية أعضاء هذه الشعوب.

ويعد هذا المطلب ضروريا على مستويين، أولا على مستوى الشعوب غير الليبرالية ذاتها، حيث إن الإخلال بهذا المطلب، سيجعل الحكومة القائمة على مصالح هذه الشعوب، لا تتوفر على الصلاحية لكي تمثل شعبها في وضعية التعاقد، وبالتالي فإن ذلك سيجعلها لا تستفيد من المبادئ التي يضمنها هذا العقد، وعلى رأسها مبدأ عدم التدخل واحترام السيادة، ولذلك فإن الحكومات المارقة تفقد الشرعية التي تجعلها بمنأى عن المراقبة والسطوة العقابية للمجتمع الدولي، ثم إن المطلب الحقوقي السابق، يعتبر حدا من حق إعلان الحرب بالنسبة للمجتمعات الليبرالية، فالحرب العادلة لا يمكن أن تعلن بسبب ضمان التفوق العسكري، أو البحث عن المصادر الطبيعية للثروات أو من أجل التوسع الترابي، بل إنها لا تعلن إلا في حالة وجود شعب ما تحت الهيمنة الدموية لحكومة تملك من القوة ما يجعلها في منأى عن أي تغيير باعتماد العوامل الداخلية فقط، كما أن التمييز بين الشعب والحكومة، يمنع بشكل مطلق أن يُمس المدنيون بآثار الحرب التي بررت انطلاقا من مبادئ ليبرالية.

9. أهمية مبدأ المساعدة

إن المبـدأ الثامـن المتعلـق بواجـب المسـاعدة، حسـب رولـز لا يتنـافى مـع مبـدأ عـدم التدخـل، ولا يمـس السـيادة، إنـه فقـط مبـادرة تسـعى إلى إدمـاج شـعب يعـاني صعوبـة في مسـتوى الكفـاءة المؤسسـاتية والطبيعيـة في حالـة خاصـة جـدا، لأجـل الاندمـاج في المجتمـع الـدولي المحكـم التنظيـم، ولذلـك فـإن الأمـر لا يتعلـق بحجـر سـياسي عـلى شـعوب معينـة، تحـت ذريعـة القصـور السـياسي عـلى الاندمـاج، بـل إنـه واجـب مـشروط ومرتهـن بحـد أدنى مـن الـشروط التـي ينبغـي مساعدة هـذا الشـعب عـلى بلوغهـا. كـما أنـه لا يقتـضي مـن الـدول الليبراليـة أن تخضـع نفسـها لمبـدأ إعـادة توزيـع الـثروات لأجـل دعـم هـذه الشـعوب الصالحـة، فأمـر كهـذا سيجعل كلفـة المسـاعدة تتجـاوز مـا يمكـن أن تحتملـه الأخلاقيـة الليبراليـة القائمـة عـلى التعـاون المنصـف، وليـس عـلى نـوع مـن الطهرانيـة الإحسـانية، ويـولي رولـز في هـذا الإطـار قيمـة قصـوى للمسـاعدة الثقافيـة، فكثـيرة هـي الشـعوب التـي لا تملـك الـشيء الكثـير عـلى مسـتوى الـثروات الطبيعيـة، ومـع ذلـك فهـي تحتـل مكانـا مرجعيـا في مسـتوى الانتظـام العـادل، داخـل الشرعيـة الليبراليـة -اليابـان مثـلا-، وعـلى العكـس مـن ذلـك فـإن أغلـب البلـدان إن لم نقـل كل البلـدان الخاضعـة لأنظمـة تراتبيـة صالحـة، أو أنظمـة مارقـة، إنمـا تكمـن نقطـة خللهـا في الثقافـة السياسـية التـي تتبناهـا، وبالتـالي إن واجـب المسـاعدة للشـعوب المعسرة ينبغـي أن يحـصر في الحـد الأدنى الـلازم لـكي تتمكـن مـن الانخـراط الـذاتي في المجتمـع الـدولي حسـب قانـون الشـعوب، ولـكي تتوفـر عـلى القـدرة الكافيـة لإدارة شـؤونها بكيفيـة مسـتقلة، ولذلـك يتوجـب تمييـز مبـدأ واجـب المسـاعدة، عـلى سياسـية المسـاعدات الخارجيـة التـي تسـعى إلى تكريـس التبعيـة عـوض خلـق الاسـتقلالية. «إن غايـة واجـب المسـاعدة هـي توفـير الأسـاس الـلازم للاسـتقلالية السـليمة -يقـول رولـز-أي مسـاعدة الشـعوب التـي توجـد في وضعيـة صعبـة burdned societyعـلى التمكـن مـن القـدرة عـلى خلـق مسـار مسـتقبلها الخـاص بكفاءتهـا الذاتيـة»[178].

يختلـف واجـب المسـاعدة بهـذا المعنـى عـن الواجبـات الإحسـانية، بـل إنـه نتيجـة طبيعـة لمقتضيـات واجبـات العدالـة، فهـو اسـتجابة لحـس العدالـة الـذي يعـد صفـة مركزيـة في الأخلاقيـة الليبراليـة، ذلـك أن العدالـة تقتـضي أن نفعـل كل مـا بإمكاننـا لـكي نجعـل هـذا العـالم يوفـر فرصـا أكـبر لترسـيخ العدالـة، عـوض الانـزلاق نحـو الظلـم، أي أن نظـام هـذا العـالم ينبغـي أن يجعـل اختيـار العدالـة، الفعـل الأكـثر مردوديـة وأمانـا وعقلانيـة ومعقوليـة،

178. Ibid., p. 118.

وهـذا مـا لا يتحقـق إلا إذا سـاعدنا العـالم المحيـط عـلى التوفـر عـلى ذلـك الحـد الأدنى، ومـن هنـا فـإن الواجـب لا يحتـاج إلى تسـويغ إضـافي، بـل إنـه يماثـل مبـدأ الادخـار العـادل الـذي يضمـن للأجيـال المقبلـة هـذا الـشرط مـن أجـل الانخـراط في مؤسسـات العدالـة، إنـه ليـس دعـوة للتخـلي وإنمـا للاسـتمرار في ترسـيخ تصـور العدالـة كإنصـاف، وتوسـيع لشـبكة العلاقـات العادلـة، كي تسـتدمج عـن طواعيـة مزيـدا مـن الأعضـاء، في أفـق بلـوغ مجتمـع دولي إنسـاني عـادل ومسـتقر ومسـالم.

خاتمة

بعد هذه الصحبة الفلسفية للمتن الرولزي، كثيرة هي الأسئلة التي تظل عالقة في ذهن ووجدان الباحث، وعلى رأسها سؤال الجدوى من عملية إجمال الاستدلال الرولزي لبناء طرحه الفلسفي: ألا يعد ذلك إضعافا للأسس الحجاجية التي أقام عليها رولز بنيانه النظري ؟ أليس في ذلك مصادرة على أن هذا الاستدلال الذي قضى الرجل في تفصيله وإغنائه وإصلاحه وترميمه ما يربو على نصف قرن، يعاني من زوائد يمكن الاستغناء عنها لأجل الإمساك بالطرح الرولزي صرفا وجليا؟ ثم هل يكفي هذا المجمل لكي يعفينا من متابعة رولز في تفاصيل عرضه لأفكاره ومفاهيمه ؟

سيساء فهم قصدنا كثيرا لو خطرت للقارئ أفكار من هذا القبيل، فنحن لم نتطلع بأي شكل إلى تقديم ما كان يدعوه العرب قديما بالمُغني الذي يتجسد في تلك الكتب التي ادعت تركيزها لما أسهب وأطنب في المتون المطولات،إذ أننا نعترف دون أي تحفظ أن حس التدقيق الاستدلالي لدى رولز لم يكن أبدا نوعا من المحسنات البلاغية التي يجوز إسقاطها كنافل قول من المتن الرولزي، بل إن الأمر يتعلق على الأرجح بتدرج مبدع في تشريح النسيج الاستدلالي للفلسفة السياسية، فهو تفصيل يحفر في العمق عوض أن يزحف على السطح.

كما أن دقة وتعقيد البناء الرولزي لمفاهيمه، هو تأكيد أيضا على أن قضايا العدالة والقرار السياسي تكتسي طابع الجدية، ومن ثمة فلا يصح الحسم فيها من خلال بلاغة الكلام المرسل، كما أن واقعة التعدد التي تعتبر مسلمة نظرية لرولز، تفيد أن استحضار الآخر في اختلافه وتباينه المرجعي يقتضي من النظرية السياسية أن تفصل وتدقق في استدلالاتها لكي تكون قادرة على استيعاب جميع الاعتراضات بألوانها وأطيافها.

بناء على ما سبق إن غرضنا من هذا المجمل لا يعدو تقديم نظرة بانورامية تسمح للقارئ المبتدئ خصوصا، أن يحدد المسرب الذي يناسبه لأجل التعاطي مع هذه

الفلسفة الممتدة والمتنوعة في موضوعاتها وعدتها الاستدلالية، فهي فلسفة يمكن أن تقرأ من أوجه ومداخل متعددة، وهذا ما يجعل الكتابة الإجمالية أشبه ما تكون بالخريطة التي تسمح بالإعداد للرحلة، لكنها لا تغني عن الرحلة ذاتها بكل ما تقتضيه من عنت ومكابدة، فلا شيء يمكن أن يعفي القارئ من مواجهة رولز في تفاصيله إذا ما كان يبتغي تحكما وتبينا واستيعابا حقيقيا لفلسفة الرجل.

إن عرضنا للمشروع الرولزي يقدم مداخل عدة للقراءة، فيمكن أن يقرأ رولز من خلال مدخل ثيلوجي، إذ لا شيء يمنع أن نتعامل مع موضوع المجتمع التعاوني العادل، باعتباره شبكة من العلاقات الأخلاقية العميقة، التي تجعل الخير الأقصى يتمثل في إعمال العدل وتحقيقه على مستوى البنية الأساسية للمجتمع؛ فالمسؤولية المدنية تجاه الآخر، وإخضاع الاختيارات لمقتضيات العدالة، يمكن أن تبرر بمنطق ديني حسب تصور جون رولز الشاب، لكنه الدين الذي يعتبر أن الرذائل القاتلة للوجدان الإنساني، والكبائر التي تمثل الخطيئة التي لا تغتفر، تكمن في المساس بكيان الجماعة ـ المجتمع المتكافلة والمتعاونة، وكذلك السعي إلى تفتيته من خلال تصورات تقوم على تضخيم الأنا، سواء كان ذاتا فردية، أو جماعة مختارة، أو سلطة مستبدة مقدسة. فالتصور الديني الذي يدعم النزوعات الغيرية، لا يمكنه أبدا أن يكون ضد قوام المجتمع العادل، القائم على أولية الحرية، وعلى التكافل المستند إلى مبدإ الاختلاف.

ومن المهم استثمار الطرح الرولزي في هذا المضمار، فهو يذكرنا ببساطة أن كل الديانات الكبرى في العالم، تنطلق من أهمية حس مسؤولية العدالة، ومن معاندة الكبرياء، وتشجيع أفعال العطاء والتضحية، لذلك ففي كل مرة تنبجس بعض التصورات التي تنقض هذه الأسس العميقة والمشتركة بين الأديان، فإنما تمثل تشوهات وانزياحات عن الرسالة العميقة في كل دين، تلك التي تدعونا بألا نقتل وألا نسرق إلى غير ذلك من الوصايا الأساسية. وبهذا تصبح حقوق الإنسان الأساسية هي التعبير السياسي والتشريعي على المطلب الأولي للأديان.

كما يمكن اعتماد مثل هذه القراءة لأجل التأكيد على وجوب المصالحة بين فكرة الألوهية وفكرة العقل، فالتدين حسب رولز ليس بالضرورة تملصا وتحللا من عقال العقل ومسؤوليته، إن الخطاب الديني في تصوره لا ينبغي أن يكون خطابا غرائبيا يقوم على الخوارق والنبوءات غير المبررة، لأن الإيمان هو وعي مختلف من حيث شكله التعبيري، لكنه ليس فقدانا للوعي مثلما قد يروج بعض المتدينين الذين حادوا عن

الرسالة الأصيلة للأديان، لذلك فهناك دائما إمكانية لأن نجد داخل الديانات أبعادا عقلية يمكن اعتمادها لأجل اندماج أكثر عقلانية، ومعقولية، وتمدنا، داخل مجتمع العدالة كإنصاف الذي لا يعادي الدين بشكل مبدئي. ولعل هذا ما جعل رولز يعود في مرحلة الليبرالية السياسية، إلى إعادة الاعتبار للمسوغات الدينية لقيم الليبرالية، فالدين هو أحد المكونات الأساسية لوجدان الشعوب، ولذلك وباسم مبرر التسامح والتعددية المعقولة، ينبغي أن نفسح له مكانا في الساحة العمومية. وفي اعتقادنا إن مثل هذا المدخل، قد يجعل فلسفة رولز تتمتع بفرص أكبر لأن تجد لها مكانا في ثقافتنا العربية الإسلامية.

كما يمكن أن يقرأ رولز من حيث هو مهندس تصور العدالة، وهنا قد تتحول أطروحة كتاب « نظرية العدالة » إلى مرجع توجيهي يساعد الكيانات السياسية التي تفككت وانهارت، على أن تتعرف على الخطوات الضرورية لإعادة البناء، سواء من خلال اللحظة النظرية التي تقدم مسوغات للتصورات والمفاهيم الأساسية للعدالة، والتي تؤطر اللحظة التعاقدية والنقاش حول الأسس، أو لحظة المؤسسات التي تحدد سيرورة بناء مفاصل الدولة: الدستورية والتشريعية والقضائية، أو لحظة الغايات التي تظهر كيف يمكن لهذا الكيان السياسي أن يكتشف مبررات وحدته الاجتماعية. كل ذلك يمكنه أن يوفر عونا حقيقيا لجبر كسور مفاصل المجتمعات المنهارة، وكم هي شديدة الحاجة إلى ذلك في زمن الانهيارات هذا الذي نعيشه.

كما أن هذا المدخل يمكنه أن يسمح لحساسيتنا السياسية أن تتشبع على نحو عميق بقيمتين أساسيتين: بدءا بقيمة الحرية وأولويتها، فمن المهم أن نتبين حرمة الحرية، وأن نستوعب ضرورة توفرها وضمانها لأجل بلوغ مرتبة المواطنة والخروج من حجر وضعية الرعية وجُحرها، فكل الفضائل المدنية غير قابلة للتحقق إذا غاب ضمان الحرية داخل المجتمع. إن فلسفة رولز تظهر بكفاءة عالية، كيف أن المواطن الحر هو أيضا ضمان المجتمع المستقر بشكل عادل، القائم على الانضباط وليس على الضبط. ففلسفة العقد الاجتماعي كما قدمها، من حيث هي اتفاق ووفاق تظهر أن كل تلاعب بقيمة الحرية، وكل حد لها وتضييق لمداها، يعتبر إجراء خاسرا منذ البداية، فلا يمكن أن نجني أي شيء ذي قيمة أعلى من الحرية حينما نجعلها ثمنا لشيء آخر غير الحرية، ومن هنا المقولة العميقة التي أسس لها كتاب نظرية العدالة من خلال بنائه الاستدلالي لمبدإ الحرية : « لا تحد الحرية إلا باسم الحرية».

أما القيمة الثانية فتتعلق بمفهوم المجتمع التعاوني، فكل فصول كتاب النظرية تشتغل على دعم هذه القيمة، ليس المجتمع حسب رولز مجرد قدر تاريخي أو جغرافي، كما أنه ليس مجرد سطوة سلطة سياسية تخدم لذاتها، وليس الوطن معبدا ينبغي أن نوطن أنفسنا. فيه للتضحية من أجله بدون مقابل، بل إن مواطن المجتمع العادل يشعر بأنه عضو في مشروع تعاوني منصف، مما يجعله واثقا من أن جهد المواطنة، وإرادة الخضوع لمقتضيات العدالة، لا بد وأن تعود عليه بما يناسب انتظاراته المعقولة والمنصفة، ولذلك فإن انتماءه إلى هذا المجتمع يقوم على مبررات قوية، وليس على مجرد عوامل اعتباطية تتجاوزه. إنه يشعر بأن مشروع حياته هو جزء من المشروع المجتمعي العام، ولذلك فإن قيمة التعاون هي في الواقع تعبير على المصالحة بين الفرد وبين المجتمع، وتجاوز لعلاقة المغالبة والمخادعة والاستغلال المتبادل، وهذا ما يجعل واجب حماية مؤسسات العدالة هو في نفس الوقت واجب حماية مصلحة المواطن العادلة. ونعتقد أن الشارع العربي وأصحاب القرار والسلطة السياسيتين، هم جميعا في أمس الحاجة إلى مثل هذه القيمة، لتجاوز الوحشة الأصيلة بينهم، والتي أضحت تبرر توحشا في العلاقة القائمة بين الفرد الذي يصرخ بأنه يريد وبين الدولة التي تزمجر بأنها لا تريد، إنه سوء التفاهم الدموي بامتياز الذي يمكن أن تساهم نظرية العدالة في تجاوزه.

كما يمكن لمدخل الليبرالية السياسية وقانون الشعوب أن يفيدنا درسا حضاريا كبيرا، حيث يمكن اكتشاف التعددية الاستدلالية في أبهى صورها، إنه لحظة التعاون الحجاجي إن شئنا القول، والذي يتجلى في تعاون الجميع لأجل تجاوز صراع الحضارات، والمقايسات الشوفينية، لأجل بلوغ ذلك التوافق التشابكي الذي يركز بشكل أكبر على نقط التوافق، محاولا دعمها وتوسيعها إلى درجة ينسجم فيها الأساس الخاص للتعبير والتبرير مع مقتضيات المسوغات العامة، وهذا ما يجعل النقاش السياسي الذي يهم الأمور المصيرية يتم بحسن نية، كما أنه يفسح لكل الثقافات مكانها المحترم داخل شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية. يمكن القول إن التعددية الليبرالية السياسية هي تعددية ابستملوجية ترفع الحرج على جميع الحضارات، وتسمح لها بالانخراط في تبني قيم الحرية، والعدالة، والمساواة، والكرامة الإنسانية، التي لا يمكن لعاقل أن يرغب عنها، وكل ذلك في إطار استدلالات متعددة المشارب موحدة الغايات.

إن مفهوم العقل العمومي في رأينا هو التمرين الأصعب الذي ينبغي للجميع استحضار مقتضياته، وهم يتداولون حول العقائد، أو الاختيارات السياسية

والاقتصادية والاجتماعية، فهو فرصة لكي نتعلم أن الفكر العقائدي والمذهبي قادر على أن يؤهل لكي يحوز الطابع العمومي ولكي يخرج من ضيق أفق المحلية، بمجرد استحضار تراتبية البناء الاستدلالي الذي نقيم عليه حججنا المذهبية؛ فداخل نفس المذهب هناك حجج محلية تصلح لإقناع شركاء المذهب والعقيدة، لكن لا بد من تطوير هذه الحجج بمقتضيات العقل العمومي، لكي نؤسس لحجج تصلح لإقناع الأغيار المذهبيين، دون الرهان على إخضاعهم بأي شكل من الأشكال.

وهكذا فحينما سنتوفق في التمييز بين شروط العمومية المعقولة وبين تطلعات الكونية في الاستدلال، التي غالبا ما تنقلب إلى نزوعات طغيانية، فإننا سنكون قد بلغنا نضجا حضاريا يسمح لنا بالنظر إلى الشعوب الأخرى كشركاء حضاريين يمكن التعاون معهم على المستوى الدولي، بدون أي داع للانصهار الحضاري العام الذي قد يتحول إلى عامل تفقير حضاري. فالتعددية هي في العمق تعبير على التعددية الحضارية، ولذلك فالليبرالية السياسية هي شيء آخر مختلف أتم الاختلاف عما يمكن دعوته بالليبرالية المذهبية أو الليبرالية الاقتصادية، وهو ما نأمل أن يكون الفصل الثالث من هذا الكتاب قد توفق في توضيحه. إنه الدرس الرولزي النهائي الذي لم يصل إليه في الواقع إلا بعد نقاش طويل مع مذاهب فلسفية أخرى، نتمنى أن تكون لنا فرصة للعمل على تقديمها للقارئ العربي، لكن قبل ذلك يحدونا أمل أن يمثل هذا الكتاب إجابة متواضعة على سؤال : لأي شيء تصلح فلسفة رولز؟ فلا أقل من توفيرها أدوات مفاهيمية تؤهلنا نحو إقامة «تعاقد اجتماعي مغاير»، عن ذلك الذي أضحى يتآكل ويتلاشى في اضطراد مخيف.

ملاحق حول رولز

حوار مع رولز

لم يكـن رولـز أبـدا وجهـا إعلاميـا مثـل زملائـه في هارفـارد، مـن أمثـال روبـرت نوزيـك أو ميكايـل صانـدل، الذيـن كانـوا نجومـا حقيقـين يجيـدون اسـتغلال مجتمـع الفرجـة لأجـل إيصـال رسـائلهم، فهـو عـلى خلافهـم جميعـا ظـل شـخصية أكاديميـة صارمـة في حياتـه المهنيـة، فالرجـل الـذي عـد جـون جـاك روسـو القـرن العشريـن، و الـذي نـال أكـبر الجوائـز التقديريـة، و الـذي ترجـم لأكـثر مـن ثلاثـين لغـة، لم يقبـل أبـدا أن يسـتضاف في برنامـج إذاعـي، كـما أنـه لم يكـن يتجـاوز المقالـة أو المقالتـين في السـنة الواحـدة. لكـن هذا لا يعنـي أن رولـز كان فيلسـوفا متفاخـما و متعاليـا عـن العـوام، فقـد أُثـرت عليـه مواقـف تؤكـد عـلى العمـق الإنسـاني الكبـير لهـذا المفكـر، ولعـل قبـول هـذا المحتجـب الكبـير بإجـراء حـوار مطـول مـع مجلـة طلابيـة محليـة لجامعـة هرفـارد harvard review of philosophy HRP الصـادرة سـنة **1991** والتـي سـنختصرها في عبـارة هارفـارد، دليـل عـلى تواضـع الرجـل، الـذي يبـدو تلقائيـا و هـو يجيـب في انفتـاح كبـير، عـلى أسـئلة الطلبـة، سـواء المتعلقـة بحياتـه الشـخصية، أو فلسـفته، أو مشـاكل الطلبـة الجامعيـة. هـذا الوجـه الحميـم لرولـز هـو مـا أردنـا نقلـه مـن خـلال ترجمـة هـذا الحـوار لأجـل الكشـف عـلى بعـد آخـر في حيـاة هـذا المفكـر الصـارم و البالـغ التعقيـد عـلى مسـتوى أعمالـه الأكاديميـة.

ـ هارفـارد: حدثنـا عـن نفسـك. كيـف أصبحـت مهتـما بالفلسـفة.؟ (لا توجـد صيغـة التعظيـم في اللغـة الإنجليزيـة المعـاصرة لهـذا حافظنـا عـل صيغـة المخاطـب المفـرد)

ـ رولـز: لا أعتقـد أنـه في مقدورنـا أن نعـرف كيفيـة أو سـبب اهتمامنـا بـشيء مـا، بـل كل مـا نسـتطيعه، إنمـا الحديـث عـن الزمـن الـذي حـدث فيـه ذلـك. لقـد انتسـبت إلى جامعـة برينكتـون، لـكي أصبـح في نهايـة المطـاف متخصصـا في الفلسـفة. وفي شـهر سـبتمبر مـن ريعـان شـبابي احتـل هيتلـر بلونيـا مـما أدى إلى أن أناخـت الحـرب بظلهـا عـلى كل شيء في

أروبا، ولقد أمضيت فترة طويلة وأنا أقرأ حول الحرب العالمية الأولى، وعن مفهوم الحرب ذاته. طبعا كنا نعرف في جيلنا أننا ذاهبون إلى الحرب عاجلا أو آجلا، وهذا ما جعل ذلك الجيل مختلفا بشكل كبير عن الأجيال اللاحقة فيما يخص العلاقة مع الحرب. لقد أمضيت ثلاث سنوات من عمري في خدمة الجيش، بداية من سنة 43 إلى غاية بداية 46 ، أمضيت جزءا من تلك السنوات في المحيط الهادي بغينيا الجديدة، وبالفليبين واليابان. لا أستطيع القول كيف أثر ذلك في، لكن من المحتم أنه كان لذلك تأثير ما. وعندما ألقت الحرب أوزارها أقفلت عائدا إلى برينكتون كطالب إجازة إبان الفصل الربيعي لسنة 1946.

ـ هارفارد: هل كنت تتوقع أن تكون طالب فلسفة عند عودتك إلى برينكتون.

ـ رولز: لم أكن أعرف ماذا أنا فاعل حينئذ، فقد سبق وأن تابعت دراستي في مدينة كين وذلك في مدرسة كونيكتيكات الخاصة. لكنني لم أكن عندئذ قد طورت بعدُ مَيْلاً فكريا واضحا، فقد كنت أفكر في تخصصات متعددة بما في ذلك الكيمياء والرياضيات، لكنني سرعان ما اكتشفت أن ذلك يتجاوزني، فاستقر رأيي في النهاية على الفلسفة.

ـ هارفارد: هلا حدثنا عن تجربتك التكوينية في الجيش، وهل أفكارك اللاحقة حول العدالة تأثرت كثيرا بآرائك حول المجتمعات التي التي كان وطننا في مواجهتها، أو أحاسيسك المتعلقة ببنية المجتمعات العسكرية؟

ـ رولز: حسنا، كما سبق وأشرت إننا لا نعرف كيف نصير إلى فعل شيء معين، ولا ما أثر فينا على هذا الوجه أو ذاك منها. إن وجودي في الحرب لمدة ثلاث سنوات يستلزم أن يكون له تأثيرا مهما، لكن ليس بإمكاني القول أن هذه السنوات كانت تكوينية بشكل خاص. وحينما أستحضر الرؤى الفلسفية التي أدركتها فيما بعد، فأنا لا أجد أنها منطبعة بتجاربي عبر تلك السنوات. لقد اعتقدت دائما بوجوب وجود ارتباط ما مع تلك التجارب ولكنني لم أتوفق في إثباته والكشف عنه، قد يكون ذلك نتيجة تقصير وخلل من جانبي في تأمل المسألة. لكن من المؤكد أنني، وعلى غرار أغلبية الناس خرجت من الجيش وملئي كراهية له، وقناعة بوجوب ارتهان المؤسسة العسكرية بحكومة مدنية. ولكن ليس في هذا أي شيء بدعا عن المعتاد.

ـ هرفارد: هل أصبحت منذ تخرجك مهتما بالمجال الفلسفي الذي أصبحت مشتهرا به في النهاية؟

ـ رولـز ـ حسـنا، لقـد كنـت دائمـا مهتـما بالفلسـفة الأخلاقيـة، وذلـك منـذ البدايـة، كـما كنـت مهتـما أيضـا ولفـترة طويلـة بموضـوع الديـن، فقـد كانـت مدرسـة كـين مدرسـة كنائسـية. إذ أنهـا أسسـت مـن طـرف الأب سـيل the father sill، الـذي ينتمـي إلى أسـقفية النظـام المقـدس للصليـب، وقـد كان دائمـا أعضـاء متعـددون مـن هـذه الأسـقفية داخـل المدرسـة. كنـا نذهـب للمعبـد كل يـوم، ولمرتـين في قـداس الأحـد. ليـس بإمـكاني القـول إن ذلـك يفيـد وجـود فكـر دينـي خـاص داخـل الجسـم الطـلابي، لكـن لم يكـن في مقـدور أحـد رغـم ذلـك تجنـب الموضـوع الدينـي، فـلا بـد وأن تُظهـر عـلى موقـف محـدد منـه.

ـ هرفارد: من أين هي أصولك ؟

ـ رولـز: لقـد نشـأت في بلتيمـور Baltimore وأمضيـت شـبابي هنالـك، لم أغادرهـا إلا اسـتثناء أثنـاء العطـل الصيفيـة، وطبعـا أغلـب السـنة أثنـاء تواجـدي في المدرسـة الداخليـة، لسـنوات طفولتـي الأولى. أمـا أبي فينتمـي إلى كارولينـا الشـمالية، بينـما أمـي تتحـدر مـن إحـدى الأسر العريقـة في ماريلانـد. إن أغلـب عائلتـي وأيضـا عائلـة أم زوجتـي مـن هنالـك، وجانـب كبـير مـن أصدقـائي القدامـى لا زالـوا يقيمـون في بالتيمـور.

ـ هارفارد: متى شرعت في ممارسة التفكير والكتابة اللتان انتهيا بك إلى نظرية العدالة؟

ـ رولـز: لقـد بـدأت في تجميـع الملاحظـات والنقـط حـول ذلـك منـذ سـنة 1950 وذلـك قبـل إتمـام أطروحتـي. أثنـاء ذلـك قمـت بقـراءات في الاقتصـاد بجهـدي الخـاص، وقـد تزامـن ذلـك مـع إحـدى الفصـول التـي قدمهـا w . j. Baumol ـ والـذي قـد أصبـح رجـل اقتصـاد مشـهور حاليـا. لقـد حاولـت أن أتـولى العمـل كلـه بنفسـي، فقـد كنـا نـدرس كتـاب القيمـة ورأس المـال لجـون إيـر هيكـس j.R .HICKS، ولقـد حاولـت ضبـط هـذا الكتـاب والتحكـم في مفاهيمـه، وكذلـك الشـأن بالنسـبة لجـزء مـن كتـاب الأسـس لصاحبـه سمويلسـونSamuelson . لقـد دفعتنـي فصـول مـن هـذا الكتـاب حـول اقتصـاد الرفـاه إلى قـراءة مجموعـة مـن المقـالات حـول مـا يدعـى باقتصـاد الرفاهيـة، وقـد كان ذلـك بموازاة مـع مرحلـة تحضـير شـهادة تخرجـي، كـما اسـتمريت في ذلـك وأنـا مـدرس في برينكتـون لسـنتين 1950 ـ 1952. بالإضافـة إلى هـذا قـرأت جـزء مـن كتـاب العنـاصر لولـراس walras كـما درسـت جانبـا يسـيرا مـن نظريـة اللعـب game theory. لقـد كان كتـاب مورجنسـتيرن Morganstern حديـث الصـدور وذلـك سـنة 1944. وهـو مـا مثـل العمـل المؤسـس الأكـبر لموضـوع نظريـة اللعـب. كـما أن مجموعـة مـن الدراسـات لفرانـك كنيـث frank Knith في كتابـه

حول إثيقا المنافسة مثلت بالنسبة إلي مصدرا تعليميا مهما، بقدر ما كان مهتما بالفلسفة الاجتماعية باعتبارها اقتصادا. ونتيجة لكل هذه الأشياء وبكيفية ما ـ لا تسألني كيف تم ذلك ـ بالإضافة إلى المعرفة الخام حول النظرية الأخلاقية التي حضرت رسالتي في إطارها ـ كان ذلك بين 1950 ـ1951 حيث تشكلت لدي الفكرة التي ستنقلب فيما بعد إلى ما دعوته بالوضعية البدئية. كان المراد من ذلك بناء دستور للتداول والنقاش يمكن أن نستخلص منه مبادئ معقولة للعدالة. لكن في تلك الفترة كان لدي سيرورة أكثر تعقيدا من تلك التي انتهيت لها في آخر المطاف. وخلال كل ذلك الوقت كان علي أن أُدرس فصولا في الفلسفة، لكنني حافظت على اهتمامي بعلم الاقتصاد قدر ما أستطيع. وبعدها غادرت أنا وزوجتي وابنتي ذات السنتين نحو بريطانيا لتمضية سنة بفضل منحة فولبريت Fulbright Fellowship

ـ هارفارد: هل سبق وأن نشرت هذه الصيغة المعقدة من مفهوم الوضعية البدئية؟

ـ رولز: لا لم أفعل لأنني لم أتمكن من تطويرها بشكل ناجح، فبقيت مجرد ملاحظات على أوراق تتقادم في مكان ما في البيت.

ـ هارفارد: هل لكم أن تطلعونا قليلا على هذه الصيغة؟

ـ رولز: كما سبق وأشرت، لقد كانت محاولة لصياغة دستور للنقاش بين الناس لأجل إيصالهم إلى التوافق ـ في ظل ذلك السياق المحدد ـ حول ما ينبغي أن يعتبروه مبادئ معقولة للعدالة.، وقد كان عليهم أن يقدموا اقتراحات دون أن يعرفوا ما قدمه الآخرون من اقتراحات أيضا. كما كان هناك حد للوقت الذي يتم فيه الاستدلال، لأجل بلوغ نوع من التوافق. والكثير من التفاصيل الأخرى. كما يمكنك أن تتخيل، في النهاية حسمت في كل هذه المسائل من خلال فرضية حجاب الجهل والتحديد الكبير لما يسمح لأطراف هذا النقاش بمعرفته، كما أنني جعلت التوافق ملزما بشكل مضطرد. كل ذلك مثل تبسيطا كبيرا لهذا الجهاز الاستدلالي. إن ما ميز المسلك القديم هو مجرد التعقيد. ويبدو أن هناك مشاكل عزّت عن الحل، على سبيل المثال إلى أي حد ينبغي الضغ على أطراف النقاش لأجل بلوغ التوافق ـ كم من الوقت ينبغي أن نسمح به لتحقيق ذلك، وأشياء من هذا القبيل. وتذكر معي أننا في حاجة لتبرير فلسفي لكل إجابة على هذه الأسئلة، إن الصيغة الأخيرة للوضعية البدئية تمتاز بخاصية تجنب المواضيع التي جعلتني اهتم بالفكرة أول الأمر ـ من قبيل نظرية اللعب والتوازن العام بالصيغة التي يستعمل بها لدى علماء الاقتصاد، وهي كلها أشياء لم أكن أعرف الكثير

حولها. لقد خطر لي حينئذ بأنه علي التخلص من كل هذا، أتذكر بأنني قد أدركت ما علي فعله. وذلك على الرغم من أنني كنت أدرك وجود طرائق أخرى لتحقيق ذلك، وما يمكن في الواقع فعله. على سبيل المثال البروفسور سكانلون scanlon الذي لا يستعمل أي شيء شبيها بحجاب الجهل، وهناك مع ذلك شبه ما بين طرق استدلاله وبين الوضعية البدئية، لكن الفكرة في الواقع مختلفة بشكل واضح. وبالتالي فإن تصوره يمثل إمكانية أخرى. في رأيي لا بد من بلوغ دستور للنقاش يمكنه أن يكون أكثر واقعية وينجح في ما فشلت في معرفة التصرف معه، ولا يمكنني أن استبعد إمكانيات اخرى قامت بمثل ما أنجزته.

ـ هرفارد : ما هي التغيرات المهمة التي تحققت بين نظرية العدالة وبين العدالة كإنصاف: إعادة صياغة؟

ـ رولز: كنت أريد لهذا الإصلاح أن يكون مركزا وأن يلامس كل شيء، ولو على شاكلة خطوط عريضة، وذلك في كتاب واحد. بالمناسبة، إنني لا أحب العنوان لكنني لا أجد أفضل منه حاليا، ولذلك دعنا نحافظ عليه مؤقتا، لقد سعيت لأن أكون في المتناول وقابلا للقراءة مقارنة بكتاب نظرية العدالة. كان بودي إصداره قريبا لكنني لازلت انجز بعضا من أجزائه. إنني أحاول القيام بثلاثة أشياء: واحد منها إعادة صياغة حجة الوضعية البدئية وجعلها في صورة أكثر بساطة، من خلال إصلاح أخطاء العرض في كتاب النظرية، ثم محاولة الرد على مختلف الاعتراضات، مظهرا سبب رفضي للبعض منها، ولكن أيضا عبر إحداث تغييرات على النظرية، طالبتْ بها بعضُ هذه الردود، وأخيرا العمل على تركيب ومزاوجة طرح الكتاب مع ما كتبته من مقالات منذئذ.

ـ هارفارد: هل كانت أغلب هذه المقالات ردودا على انتقادات من أطراف أخرى؟

ـ رولز: لا أظن ذلك فعلا. لقد رددت على البعض، وبالتالي فمن المؤكد أن هناك إجابات على انتقادات، لكن ما قمت به في الأساس عبر تلك المقالات، كما أفهم حاليا ما كتبته حينها ـ لا يدرك المرء دائما ما يفعله إلا بعد إنجاز ذلك ـ إنما هو إتمام إنجاز طرحي بحيث لا يبدو مفتقرا للتناسق الداخلي. أقصد: وأنا أتم تصور العدالة كإنصاف، استعمل الكتاب فكرة المجتمع المحكم التنظيم الذي يفترض أن كل شخص في المجتمع يقبل نفس التصور الشامل، مثلما أعبر حاليا. وهو ما أصبحت أعتقد بكل بساطة باستحالة حدوثه، في حالة المجتمع الديمقراطي. أي

ذلك الضرب من المجتمعات التي يطالب الكتاب نفسه بها. هذا ما مثل عدم تناسق داخلي. لذلك كان علي تغيير توصيف المجتمع المحكم التنظيم وهذا ما قادني إلى فكرة التوافق التشابكي وكل الأفكار المرتبطة به. وهو ما تعلقت به المقالات الأخيرة فعلا، بداية بالقراءات الثلاث في جريدة الفلسفة Journal of philosophy . لذلك لا تبدو لي هذه المقالات بالأساس كردود على انتقادات الآخرين، ومع أنني قمت بالإجابة على اعتراضات مهمة هنا أو هنالك، ونفس الأمر في الهوامش. فهم يستحقون ذلك إذا ما لامسوا بانتقاداتهم نقطا قيمة، وإذا كان بالإمكان التعامل بمعقولية معها. فهذا جزء من الالتزام حينما يخوض المرء في هذه الشؤون. لكن المبتغى المركزي هو تطوير الجزء الآخر من الأطروحة؛ ثم بعد ذلك نقلها ووصلها بأطروحة نظرية العدالة، ففي نظري إن الأمر يتعلق بمسألة داخلية ـ كل ما هنالك أنني أصبحت أرى أن هناك خطأ ما، فكان علي حينئذ أن أعمل على إصلاحه. عندما ابتدأت في الاشتغال على فكرة التوافق التشابكي، اعتقدت أن الأمر سيكون سهلا، بل تافها. فقد بدا لي توافق من هذا القبيل بين وواضح، ولن يطرح أي مشكل، لكن تبين أن المسألة أكثر تعقيدا مما استشرفته، وإنني لما أزل غير حاسم حول هذا الأمر. كذلك في كتاب إعادة صياغة، وكما سبقت الإشارة، وددت أن أدخل بعض التحسينات على حجج نظرية العدالة. ففي حالات كان هناك غموض ما، وفي حالات أخرى أخطاء صريحة plain errors.

ـ هارفارد: لقد قلت إنك أحسست أنه من واجبك الرد على النقد، إذا كان ذلك سيتم بشكل معقول، أي دور ترى نفسك تلعبه ككاتب يأخذ على عاتقه مسؤولية كهذه؟

ـ جون رولز: حسنا، هناك أشياء كثيرة، أولها قاطبة واجب الرد على الآخرين، إن كان بالإمكان أن يتم ذلك بشكل معقول، باعتبار عضويتك في جماعة أكاديمية، وحسب مسلك يجعل النقاش يتقدم. متجنبا المنازعات والخلافات العقيمة. فهناك من تجد انتقاده جيدا للغاية ويستحق الرد. وهذا كله جزء من الحياة الأكاديمية. وفي مجتمعات ديمقراطية، على شاكلة مجتمعنا، يبدو لي أن الفلسفة السياسية تتوجه إلى المواطنين ـ وليس إلى الحكومة التي ليس دورك أنت أن تتوجه إليها ـ لكن أناس آخرون مثلك الذين يؤلفون الكتلة الناخبة، فمن المهم الاستمرار في النقاش السياسي إلى غاية أعمق المستويات، والسلوك في ذلك على منوال واضح قدر الإمكان، بحيث يكون ذلك النقاش في متناول عامة الشعب. ومن خلال هذا الطريق غير المباشر إذا

ما وجدوا أفكارك مقنعة، يمكنك من خلال ذلك أن تغير المجتمع نحو الأفضل، أو بمعنى أكثر واقعية يمكنك أن تنبه هذا المجتمع كي لا يقع في الأسوأ. فليس للفلسفة السياسية طبعا أي سلطة داخل المجتمعات الديمقراطية، بيد انه بإمكانها أن تحاول الفوز بسلطة العقل الإنساني. ليس هناك أي حكم مؤسسي حول مدى توفقك في هذه المهمة، وكذلك الشأن في العلم، أو أي مبحث عقلاني. يمثل هذا في النهاية السلطة الوحيدة التي يمكن للفلسفة السياسية الاعتراف بها.

- هرفارد: يفترض أن نظرياتك قد أثرت في أروبا الشرقية، ما مبلغ علمك بذلك؟

- رولز: لقد ترجمت نظرية العدالة إلى غالبية اللغات الأروبية. لكن ليس لدي علم بمدى انتشار معرفتها عبر أروبا الشرقية، نعم قد قيل لي بأن أجزاء من نظرية العدالة نقلت إلى اللغة الروسية، لكنني لم أعاين ذلك. وقيل لي أيضا أن بعض الكتاب قد ترجم إلى اللغة الهنغارية، لم يصلني شيء يتعلق باللغة البولونية، لكن من الممكن أنه يوجد جزء مترجم لهذه اللغة. كما سبق وأن نقلت منذ زمن إلى اللغة الصينية، والكورية، واليابانية، بل هناك من أخبرني بأنه سمع بوجود نسخ من الكتاب في ساحة تاينمن tiannamen square (الساحة الصينية حيث تم الاحتجاج الكبير لسنة 1989)

- هارفارد: هل كنت تتوقع أن تلاقي نظرية العدالة حفاوة من هذا القبيل ؟

- رولز: أبدا، ما كنت طبعا أتوقع ذلك، ومن المحتمل أنه من الجيد أنني لم أفعل، وإلا لما كان في مستطاعي تأليف هذا الكتاب،أقصد أنك ستشعر بالناس ينظرون من خلف كتفك، مما سيجعلك كثير الحذر.

- هارفارد: كيف أصبحت نظرية العدالة بهذه الشهرة؟ لقد صدرت سنة 1971 فهل اشتهرت مباشرة؟

- رولز : إنه سؤال مهم. لكنني لست أفضل من يجيب على ذلك. من منظوري الخاص، الجواب على سؤالك يقتضي التسليم بأن لنظرية العدالة قيمة مستحقة ما، لست أعلم مدى هذه القيمة، وليس لي أن أحكم حول هذا الامر، إذا ما سلمنا بذلك، فأعتقد أن ما جعلها تستقطب الاهتمام هو تضافر ظروف معينة. عليك أن تستحضر السياق التاريخي. لقد مضى ردح طويل من الزمن على ذلك، ولذلك فمن المحتمل أنك لا تذكر ذلك، وكيف لك أن تتذكر؟ أنا نفسي لو كنت مكانك لما فعلت. لقد كان ذلك إبان حرب الفيتنام ومباشرة بعد حركة الحقوق المدنية. التي هيمنت على

سياسة تلك الفترة، ولم يتوفر إلى ذلك الحين أي كتاب حديث، أو بحث منظم إن شئنا القول، حول التصور السياسي للعدالة ـ سواء في الفلسفة الأخلاقية أو في علم السياسة. لقد تم إنجاز أشياء جيدة وذات أهمية مستمرة، أستحضر في هذا الصدد مفهوم القانون لهارت H . L.A. hart كذلك كتاباته الأخرى، الأبحاث الأربعة حول الحرية لبرلن Isaiah berlin، وكذلك أبحاثه المتعددة الأخرى، وأيضا كتاب الحجة السياسية برين باري Brain Barry، كل هذه الأعمال صدرت في الستينيات، لكن لم يكن هناك شيء في المجال وفي حجم كتاب حول فكرة العدالة، بحيث يتناول قضايا متعددة في نفس الوقت إن مدى الكتاب وحجمه كان جنونيا إلى حد ما. في الحقيقة، لقد افترضت أنه سيكون في حدود 350 ص، لكنه حينما وصل إلى الرفوف أخبرتني الصحافة بأنه في حدود 600 ص (587 ص إذا أردنا دقة اكبر) لقد كنت مشدوها لذلك. في كل الأحول إذا استحضرت ما سبق، فيمكنني القول إن الثقافة السياسية كانت في حاجة إلى كتاب من هذا الصنف. فعلى سبيل المثال إن القضايا التي نوقشت في الفصل السادس المتعلقة بالاستنكاف الضمائري والعصيان المدني كانت من المواضيع الأكثر مدعاة للنقاش في تلك الفترة. ولم يكن هناك أي كتاب معاصر ليتعامل مع هذه الموضوعات بكيفية نسقية، من المؤكد أن كتب قديمة متوفرة حول هذه المسائل، كما وجدت مقالات معاصرة في هذا الإطار. وهنا أستحضر المقالات الرائعة لميكائيل ولتزر، والتي تم تجميعها في كتاب إلزامات obligations [179]، لكن نظرية العدالة كانت أول عمل ضخم جاء بعد فترة طويلة من الصراعات السياسية الجدية. والحال إن الخلافات السياسية تبدي الحاجة إلى الفلسفة السياسية وهي في العادة تستدعيها. لنقل إن نظرية العدالة أثارت الانتباه بسرعة واضحة. لكن كما تعلم، ليس في مقدوري أن تكون لي رؤية موضوعية حول كل هذه الأمور. ولكن هذا تفسيري الخاص، أعتقد أن المسألة مرتبطة بمصادفة. فخمسة عشر سنة قبل أو بعد كانت ستجعل وضعيتها مختلفة تماما. طبعا أنت تعرف أن نظرية العدالة انتقدت بشكل كبير وبكيفية قاسية. لكن بكيفية ما الكتاب ما فتئ يقرأ. فلست وحدي من يرى أنه نجا من كل تلك الانتقادات وتجاوزها.

ـ هارفارد: كيف تشعر حينما تُنتقد؟

179. Walzer, *Obligations : Essays on disobience*, War, *and Citizenship*, Harvard University Press, 1982.

ـ رولـز: عـلى الإنسـان أن يتعلـم كيـف يتقبـل النقـد، وهـو نقـد في الغالـب لا يكـون مؤسسـا أو أنـه قائـم عـلى سـوء فهـم، وهـذا نقـد أتجاهلـه. لكـن هنـاك نقـد جيـد للغايـة، عـلى الرغـم مـن أننـي لا أكـون مبتهجـا، فإننـي أقـدره في النهايـة، وأحـاول أن أسـتحضره فيـما اكتبـه لاحقـا. سـأعطيك مثـالا. لقـد أثـار هـارت سـنة 1973 انتقـادات عميقـة ومركزيـة في نظـري، حـول الحريـات الأساسـية ومـا يدعـوه بالحـق المطلـق. لم أجـد جوابـا لهـذا النقـد، لكـن بعـد ثمـان سـنوات قـررت مـا ينبغـي أن يكـون ردي. قمـت بكتابـة ذلـك ونشرتـه سـنة 1982 لقـد كان لذلـك قيمـة كـبرى بالنسـبة إلي. فذلـك النقـد يحـدث ألمـا بشـكل مؤكـد، ولكننـي الآن في مقـدوري أن أقـوِّم طرحـي بشـكل قـوي.

ـ هارفـارد: كانـت أشـهر الانتقـادات التـي وجهـت إليـك مصدرهـا شـعبة الفلسـفة في هارفـارد، هـل جعـل ذلـك الأمـر أكـثر توتـرا، أم أنـك كنـت تستحسـن ذلـك؟

ـ رولـز: حسـن، إن للأمـر واجهتـين. عـلى سـبيل المثـال لقـد كان للبروفسـور نوزيـك اعتراضات مهمـة ومثـيرة للاهتـمام. وهـي في جانـب منهـا قائمـة عـلى سـوء فهـم، رغـم أنهـا في جانـب آخـر مثلـت نقطـا بالغـة الأهميـة. ومـع ذلـك فأنـا لم أكتـب مقـالا كامـلا لأجـل الـرد عليـه، لقـد قمـت بذلـك حـول مجموعـة مـن النقـاط، دون أن أذكـره بالاسـم في مقـال صـدر سـنة 1978. أنـا الآن أسـتطيع أن أرى الأمـور بوضـوح أكـبر. وهـذا جـزء مـن إعـادة الصياغـة، إن الجـزء الخـاص بأطروحـة توزيـع المواهـب الطبيعيـة عـلى أسـاس أنهـا مدخـرات مشـتركة. كانـت محاولـة للتغلـب عـلى إحـدى اعتراضاتـه. لذلـك فحتـى حينـما لا يعتقـد المـرء في تمـام صحـة اعـتراض مـا، فإنـه يمكـن أن يثـير سـؤالا يجعلـك قـادرا أن تفهـم الأمـور بشـكل أفضـل.

ـ هارفـارد: حينـما يكـون بينـك وبـين ناقـد أخـذ ورد، هـل يتـم ذلـك عـلى ورق المجـلات الفلسـفية الكـبرى، أم أنكـم تجلسـون أيضـا معـا، في مكتبـك وتتجادلـون حـول المسـألة؟

ـ رولـز: كل حسـب أمـره، لكـن في حالـة الزمـلاء نحـاول أول الأمـر الحديـث حـول المسـألة. في حالـة هـارت لكونـه إنجليـزي، فإننـا نتراسـل قليـلا، كـما أنـه يـأتي في بعـض المناسـبات إلى مدينتـي فيكـون لنـا حـوار فيـما بيننـا. إن الوضـع يختلـف حسـب كل حالـة عـلى حـدة. لقـد اعتقــدت دائمــا أن الفلســفة موضــوع حــواري. فالإنســان يتعلــم أفضــل مــن خــلال الــكلام والكتابـة وأن يكـون موضوعـا للـكلام والنقـد، أحيانـا يبـدو الأمـر بـدون نهايـة، قبـل أن يتـم إصـدار النتائـج.

ـ هارفارد: كيف هو الإحساس بالشهرة؟

- رولز: أحاول أن أتجاهل ذلك، رغم أنني لا أوفق، فالشهرة تظهر في الطريقة التي يتعامل معك بها الآخرون، حينما يقدمون أنفسهم لي وحينما يرونني لأول مرة. ليس من الجيد لأي أحد استحضار هذه الشهرة، لأن ذلك سيؤثر بشكل سيئ في عمله، لذلك أحاول ألا أتسكع كثيرا وأنا أفكر في هذا الأمر.

- هارفارد: هكذا إذن تعتبر أن أهم جانب يعطي للنقد قيمة، هو كونه يقوي أفكارك؟

- رولز: أجل، أحب أن أنظر للأمر على هذه الشاكلة، نعم إنه تقويم لأفكاري، وقد يبدو مدهشا القول بأنني لا أهتم بالرد. من المؤكد أنني اهتم في جانب ما بالردود وبوقعها، أفكر بأني سأصدر نظرية العدالة وأن هناك مجموعة من الأصدقاء قد يقرأ هذا العمل. لقد كتبته منذ زمن طويل، فينبغي أن أزيحه من على مكتبي لأقوم بعمل آخر. لقد مرت بي لحظات وأنا أكتب نظرية العدالة، حيث كنت أقول لنفسي " إنه فعلا جيد جدا" أردد هذا مع نفسي لأحافظ على معنوياتي لإتمام العمل. هل أُخذ هذا العمل بما يليق به أعتقد أنه نال ما يكفي لكي أرضى على ذلك. وإن ذلك أفضل من لو قدر له أن يستقبل بشكل منحط، أمر كهذا كان سيكون مؤذيا، وما دام ليس هناك من اهتمام دون نقد، فإن النقد الذي تلقيته رغم إيلامه اللحظي، قد كان بالغ الأهمية بالنسبة إلي.

- هارفارد: هل كنت تتوقع وأنت تصدر عملك المركزي، أنك ستتحول حينئذ إلى موضوع جديد؟

- رولز: أجل لقد خططت للقيام بشيء آخر يرتبط أساسا بالجزء الثالث من الكتاب، وهو بالمناسبة الجزء الذي أفضله بشكل أكبر، والذي يتعلق بسيكولوجيا الأخلاق, لن يكون جديدا بشكل كامل وإنما موضوع ذو صلة، لكنني لم أحُم أبدا حول هذا الموضوع ولن أفعل ذلك أبدا، فلقد اقتنعت بأن الأمور انقلبت إلى وضعية، تجعل من الأفضل أن أركز على تمضية وقتي في محاولة إقامة العدالة كإنصاف بشكل مناسب، وأن أرد على المعترضين في سبيل تنحية اعتراضاتهم. لست متأكدا أن ذلك هو أفضل ما ينبغي أن يفعل، ولكن هذا ما فعلته. إن لدي فعلا هوس الفكرة الواحدة. فأنا أحب أن أنجز شيئا ما بشكل تام، لكن هذا أمر غير متيسر في مجال الفلسفة وميئُوس منه، حيث تظل هناك دائما صعوبات متبقية.

ـ هارفـارد: مـاذا يمكـن أن نتوقـع منكـم في المسـتقبل القريـب عـلى مسـتوى النـشر والتدريـس؟

ـ رولـز: لقـد بلغـت السـبعين مـن عمـري، وبالتـالي ينبغـي أن أضـع ذلـك في الحسـبان، قريبـا جـدا أتمنـى أن أتـم إنجـاز إعـادة صياغـة في شـكل نهـائي، سـيبقى في حـدود حجمـه الحـالي أقـل مـن 200 ص، لا أريـده أن يكـون أطـول مـن ذلـك، لـن يكـون هنـاك شيء مفاجـئ. لـذي أيضـا بعـض المحـاضرات أشـتغل عليهـا حاليـا وهـي تنطلـق وتتأسـس عـلى محـاضرات قدمتهـا في جامعـة كولومبيـا سـنة 1980. كـما أننـي أضفـت ثـلاث مقـالات إلى مـا سـبق نـشره، مـن الممكـن أن يصـدرا قريبـا، وهـما معـا في نفـس الحجـم. وليـس لي خطـط بعـد هـذا، إذ يـأتي زمـن حيـث ينبغـي أن نتوقـف عـن الكتابـة، ولعلـه قـد حـان الوقـت.

ـ هارفارد: هل ستدرس السنة المقبلة بهرفارد؟_

ـ رولـز: أجـل، سـأدرس فصـلا واحـدا، إذا سـمحت صحتـي بذلك،فسـأفعل. لكننـي لم أحـدد بالضبـط أي فصـل، لكـن عـلى الأرجـح الفصـل 171.

ـ هارفارد: هل كان لاستعمال كتاب إعادة صياغة في الفصل فائدة في تطوره؟

ـ رولـز: قطعـا نعـم، لقـد ابتـدأ بنقـاط دروس اسـتعملتها لمـرات عديـدة الآن، وفي كل مـرة تصبـح أضخـم، وفي الأخـير حـررت الكتـاب تقريبـا بنفـس الشـاكلة كـما أن نسـخا منـه وجـدت منـذ 1963. ولا أعـرف أيـن يمكـن أن أقـوم بعمـل كهـذا في غـير هارفـارد. ولم يتـبرم أبـدا أحـد مـن هـذا، وإننـي لأقـدر ذلـك كثـيرا.

ـ هارفـارد: كيـف اصطفيـت المفكريـن فضـلا عـن فلسـفتك، الذيـن تدعـو طلبتك لتدارسـهم وقراءتهـم في إطـار الفلسـفة السياسـية (الفلسـفة 171)؟

ـ رولـز: حسـنا هـذا مـا قمنـا بـه في الأربـع سـنوات الأخـيرة، إننـي أحـاول اسـتحضار تـراث الفكـر الديمقراطـي الحـاضر في ثقافتنـا السياسـية منـذ أمـد بعيـد. وإحـدى طـرق القيـام بذلـك يتحقـق مـن خـلال قـراءة نصـوص تاريخيـة مهمـة في الفلسـفة السياسـية. حيـث يتـم دراسـة كيـف يمكـن لإعـادة صياغـة الأفـكار الـواردة في هـذه النصـوص، أن تسـتعمل بكيفيـة جديـة في أيامنـا الراهنـة. إن الأفـكار قـد تغـيرت بشـكل مـا، ولكنهـا مـع ذلـك مـا انفكـت حـاضرة هاهنـا. هـذه إحـدى سـبل ممارسـة الفلسـفة السياسـية، فبقـدر دراسـة النصـوص القديمـة، والقيـام بذلـك بجديـة، بقـدر مـا تنتهـي إلى إدراك كيـف لـتراث الفكـر أن يتطـور عـبر العصـور. طبعـا بإمكانـك أن تقـرأ لكتـاب معاصريـن بالمـوازاة مـع ذلـك،

وهـذا بشـكل مـا هـو المسـلك الأفضـل. وإن كنـت أنـا لم أقـترح ذلـك في الغالـب، وهـو مـا قـد أقـوم بـه السـنة المقبلـة. ولسـت أدري لأي حـد تناسـب المقاربـة التاريخيـة التـي اتبعهـا في الغالـب انتظـارات الطلبـة، بيـد أن هـذا المسـلك هـو إحـدى طـرق دراسـة الفلسـفة السياسـية. إن المفكريـن الأربعـة الذيـن تناولتهـم السـنة الماضيـة (لـوك، روسـو، ميـل، وماركس) يكتسـون أهميـة قصـوى، لكـن يمكـن لأربعـة آخريـن أن تكـون لهـم نفـس الأهميـة. لقـد اخـترت ماركـس لأنـه لم يعـد يؤخـذ الآن بنفـس الجديـة، ومـن المهـم معرفـة فلسـفته، حيـث إن نقده للرأسـمالية يمثـل جـزءا مـن الـتراث الديمقراطـي، ولذلـك قـد حاولـت أن أقدمـه بمـا اسـتطعت مـن الطـرق ملاءمـة. لسـت أدري هـل تحقـق هـذا المطلـب أم لم يتحقـق، لكـن هـذا مـا تطلعـت لفعلـه. لقـد سـعيت دائمـا إلى التعامـل مـع هـؤلاء المفكريـن بجديـة، وإنهـم ليسـتحقون ذلـك.

- هارفارد: هل سبق وأن كان لك ميل لولوج السياسة بشكل شخصي؟

رولـز : كلا، لم يكـن لي أبـدا هـذا الميـل. فأنـا مهتـم السياسـة، ولكـن ليـس عـلى صـورة امتهـان لهـا، اعتقـد أننـي كنـت سـأبدو سـيئا للغايـة في هـذا المجـال.

- هارفارد: إنك تبدو نزيها لأقصى حد.

- رولـز: لسـت أدري إن كان الأمـر فعـلا كذلـك، لأنـه بإمـكاني أن أتعلـم كيـف أصبـح مختلفـا. إن للإنسـان مهـارات متعـددة، ولا يبـدو أن ممارسـة السياسـة هـي مـا يناسـب طباعـي.

- هارفـارد: حينـما تتأمـل في الأحـداث الجاريـة، عمومـا، هـل تمـارس ذلـك وأنـت تسـتحضر إطـار نظريـة العدالـة في ذهنـك؟

- رولـز: ليـس تمـاما،فأنـا عـلى غـرار باقـي النـاس أتفاعـل مـع الأحـداث، واسـتحضر المشـاكل بصـورة معينـة. مـن المؤكـد أن أطروحتـي تسـم عـلى نحـو مـا كيفيـة رؤيتـي للأحـداث، ولكننـي لا أكتفـي بالبحـث عـما يمكـن لتصـور العدالـة كإنصـاف أن يقـول في المسـألة. سـلوك كهـذا سـيكون محـدودا جـدا. فأنـا لا اعتـبر أن عـلى التصـور السـياسي للعدالـة أن يلقننـي كيـف عـلي أن أفكـر، إنـه لخطـأ كبـير اعتبـاره أداة تقـدم لـك الإجابـات عـلى كل الأسـئلة التـي تخطـر لـك، ومتـى أردت ذلـك. فهـذا أحـد الأسـباب التـي تجعلنـي مـترددا في الإجابـة عـلى أسـئلة حـول قضايـا خاصـة بالشـأن السـياسي. لأن ذلـك قـد يدفـع إلى الاعتقـاد أن هنـاك طريقـة نظريـة تضمـن الإجابـة عـلى أسـئلة مـن هـذا القبيـل، وهـو أمـر

ليس صحيحا في غالب الاحيان. إنني أعتقد أن تصور العدالة كإنصاف هو طريقة للإجابة على أسئلة أساسية محددة، وبالتالي فمداها محدود للغاية. في رأيي، إن الطرح المعقول أمر جيد، لكنه لا يكون كافيا بذاته منذ البداية. ذلك أن الأمر يستدعي إصدار أحكام، ومعرفة بالآراء، وبالاعتبارات المناسبة، والكثير غيرها من مقتضيات النظر. في الغالب حينما أهتم بقضية ما، فأنا أحاول أن أشكل رأيا حول أهميتها، ـ وهذا من المحتمل أفضل شيء يمكن ممارسته في هذا الشأن ، ثم بعد ذلك ينبغي النظر فيما إذا كان الرأي الذي تشكل معقولا أم لا، وكذلك معرفة ما يراه الناس حول الموضوع. باستثناء حالات خاصة، فأنا لن أسعى إلى معرفة مدى تناسب هذا الرأي مع نظرية العدالة. زيادة على ما سبق، سيكون من الخطإ آعتماد نفس المبدإ باستمرار. فعليك أن تعالج وتختبر الأشياء بعيدا عن هذا المبدأ وإلا تحول الأمر إلى نوع من الإديلوجيا. فلا ينبغي الثقة في أولائك الذين لديهم رأي في كل شيء انطلاقا من مبدإ مزعوم.

ـ هارفارد: ما كان موقفك من النقاش الذي دار في الحرم الجامعي، تعلقا بقضية رفع علم الحلف[180] على نافذة المهجع الطلابي؟

ـ رولز: لا أعتقد أن لدي ما يفيد في هذا الإطار، فأنا لست مطلعا على تفاصيل الأحداث وسياقها، ولكن ذلك لابد وأن يمثل استفزازا كبيرا للطلبة السود،حيث إن انفصال الجنوب الذي تسبب في الحرب لم يكن مبررا تماما، لأنه سعى للحفاظ على الاستعباد. هناك حالات يكون فيها الانفصال مبررا، لكن إذا ما كانت دوافعه معقولة، ويبدو أن الحفاظ على العبودية لا يدخل في خانة هذه المبررات. هذه الحقيقة هي ما يطبع المشهد. كما ينبغي أيضا أن نتساءل حول نوعية الرموز التي من المناسب استعمالها من طرف الطلبة، ولذلك فبودي أن أحاول تشجيع طلبة الجنوب أن يجدوا رمزا آخر يعبر على ثقافتهم الجنوبية، لأنهم مهما خطر لهم قوله، إن دلالة علم الحلف محددة بشكل مسبق من طرف تاريخنا، فهي تعبير على الرغبة في الحفاظ على العبودية، ومن المستحيل أن نغير هذه الدلالة التي منحت منذ قرون لهذا العلم.

ـ هارفارد: إذا كنت مديرا للجامعة، هل كنت ستتبنى نفس موقف الرئيس بوك، حيث قال لا أقبل ذلك لكنني لن أرغم أي أحد على تنكيسه وإزالته، أم أنك ستشعر بوجوب آنخراط الطلاب في سلوك هجومي لكي يفرضوا توقف هذا الاستفزاز؟

180. الحلف الجنوبي في حرب الانفصال الأمريكية، والذي كان يرفض تحرير العبيد.

ـ رولـز: أنـا لم أنظـر إلى هـذه الواقعـة مـن خـلال منظـور رئيـس الجامعـة، إذ ينبغـي التمييـز بـين حريـة مناقشـة الأفـكار، والتـي تكتـسي أهميـة خاصـة في المجـال الجامعـي، وبـين السـلوكات التـي قـد تبـدو اعتدائيـة عـلى جانـب مـن الطلبـة، وبالتـالي تقتـضي عقابـا مـا. لكـن لنفـترض أن عـرض العلـم يمثـل شـكلا مـن السـلوك اللغـوي، وبالتـالي خطابـا، حينهـا سـيكون علينـا أن نقـرر متـى يصـير شـكل سـلوك ما خطابـا مشروعـا، وأيـن هـو حـد ذلـك. وهـذا أمـر صعـب للغايـة. أعتقـد أننـي سـوف أحـاول إقنـاع الطلبـة الجنوبيـين أن يجـدوا رمـزا آخـر، فداخـل الجسـم الطـلابي، الـذي هـو نفسـه يمثـل مجتمعـا ديمقراطيـا مصغـرا، هنـاك أشـكال مـن الخطابـات، إمـا لأسـباب تاريخيـة أو لأسـباب جيـدة أخـرى، تجدهـا بعـض المجموعـات هجوميـة، أوعدائيـة، وبالتـالي خـارج قواعـد اللياقـة، ولا يجـدر قولهـا في إطـار التحـضر المتبـادل. لكننـي قـد أقـوم بنفـس مـا قـام بـه الرئيـس بـوك، فبعـد وضـع كل هـذه الأمـور في الاعتبـار، ينبغـي حـدوث الفهـم الـذاتي لشـفرة اللياقـة والتحـضر مـن الطلبـة أنفسـهم بحيـث يتمنـى المـرء أن ذلـك يصـدر عـلى الطلبـة أنفسـهم. دون إكـراه مـن الإدارة. إن مـا نتمنـاه هـو وجـود حـس مشـترك بـين الجميـع بمـا يليـق بالمشـاعر المشروعـة للآخريـن.

ـ هارفـارد: مـاذا يمكنـك أن تقـول لطالـب سـنة 1991 لديـه اهتـمام بالفلسـفة؟ هـل تنصحـه بـأن يجعـل منهـا مهنـة؟

ـ رولـز: مـن النـادر، إذا مـا حـدث ذلـك،أن أنصـح النـاس بالتوجـه إلى الفلسـفة. فأنـا أظهـر لهـم مـا في هـذا الاختيـار مـن عوائـق، أمـا إذا كنـت ترغـب في ذلـك بقـوة فهـذا شيء آخـر. أمـا غـير ذلـك فمـن المحتمـل أنـه ليـس عليـك التوجـه إلى الفلسـفة، لمـا في ذلـك مـن مشـاق ومحـن، كـما أن أي أحـد يمكـن أن يكـون جيـدا في هـذا التخصـص، يمكنـه أن يكـون أفضـل بعيـدا عنـه ـ عـلى الأقـل حسـب عوائـد المجتمـع ـ مـن خـلال تخصـص آخـر. إن محاسـن الفلسـفة ومباهجهـا شـخصية وحميمـة، وأنـت تسـتطيع إدراك ذلـك. اعتقـد أن الفلسـفة موضـوع اسـتثنائي جـدا، عـلى الخصـوص في مثـل مجتمعنـا، الـذي لا يعـير كثـيرا مـن الأهميـة لأغلـب الفلسـفات الجديـة، حتـى حينـما تنجـز هـذه الفلسـفات بشـكل متقـن. ومـع ذلـك إن هـذا ليـس اشـتكاء، بـل قـد يكـون هـذا الوضـع هـو الأفضـل.

ـ هارفارد: لماذا ينبغي التخصص في الفلسفة؟

ـ رولـز: في كل حضـارة لا بـد مـن وجـود أشـخاص يفكـرون في أسـئلة مـن هـذا القبيـل، وذلـك ليـس فقـط لأن هـذا النـوع مـن البحـث جيـد في ذاتـه،و إنمـا لأن أي مجتمـع لا أحـد

يفكر فيه جديا حول أسئلة الميتافزيقا والإبستملوجيا، والأخلاق والفلسفة السياسية، لا بد وأنه مجتمع يفتقر لشيء معين من حيث هو مجتمع. وذلك لأن الاهتمام بمثل هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عنها هو جزء من التحضر، إن ذلك يؤثر في كيفية رؤية مكانك في العالم، وأحد مهام الفلسفة إذا ما مورست بشكل جيد، هو بناء إجابات معقولة حول هذه الأسئلة، تكون في متناول فكر الناس عموما، وبالتالي تمثل جزءا متاحا من الثقافة، إنه نفس الأمر بالنسبة للموسيقى والفن عموما ـ فأنت إذا كنت مؤلفا موسيقيا جيدا أو رساما جيدا فأنت تساهم بذلك في جعل الناس يفهمون. ولا تسألني كيف يتم ذلك على وجه التدقيق.

الفلسفة السياسية بالخصوص، تأخذ صورا شتى. فللمجتمعات مشاكل عميقة تحتاج تفكيرا عميقا وجديا. وداخل المجتمعات الديمقراطية هناك على الدوام صراع بين الحرية والمساواة، علاوة على ذلك، هناك أسئلة مستقرة وأخرى متقلبة، وهنا أستحضر الأسئلة المتعلقة بأنسب الأسس للتسامح والتعددية المركزية، وهي الأمور التي تهم مجتمعنا. ولذلك فمن المهم جدا أن يكون لنا تصور حول هذه الموضوعات، كما من المهم أيضا أن يكون للإنسان تصورا حول مجتمعه بالكامل، وأعتقد أن الناس، أو على الأقل جزءا منهم لديهم الحاجة إلى مثل هذه التصورات، ويفرق معهم ذلك في حماية المؤسسات الديمقراطية كما هي، وهي الحاجة التي يمكن للفلسفة السياسية تلبيتها.

معجم مصطلحات جون رولز: إعداد صامويل فريمان

ـ aristotelian principel ـ المبـدأ الأرسـطي: هـو قانـون سـيكلوجي، أو ميـل، يعـبر عـلى نـزوع النـاس، حينـما تكـون كل الأشـياء الأخـرى متسـاوية، إلى التمتـع بممارسـة ملكاتهـم المتطـورة، وأن هـذه المتعـة تتضمـن مزيـدا مـن التطـور بالنسـبة لهـذه الملـكات، ومزيـدا مـن التعقـد بالنسـبة للأنشـطة المتعلقـة بهـا. ويدعـي رولـز أن هـذا المبـدأ يحـضر بالنسـبة للكثـير مـن أحكامنـا المتروية حـول القيمـة، كـما أن الاختيـار لمشروع الحيـاة العقـلاني لا بـد وأن يضـع هـذا المبـدأ في الحسـبان، وبذلـك فـإن رولـز يدمـج بعـض العنـاصر الكماليـة في عمليـة رصـده الخـير الشـخصي. كـما يلعـب هـذا المبـدأ دورا مهـما في حجـة رولـز حـول إمكانيـة التطابـق بـين الحـق وبـين الخـير.

ـ autonomy ـ الاسـتقلالية: فكـرة تـم اسـتعمالها بشـكل أسـاسي في التأويـل الكانطـي لنظريـة العدالـة، وتقتـضي الفعـل إنطلاقـا مـن مبـادئ أخلاقيـة يحددهـا العقـل لنفسـه عـبر الوضعيـة البدئيـة، حيـث ينظـر إلى هـذه المبـادئ عـلى انهـا تتأسـس وتعـبر عـلى القـوى الأخلاقيـة للفاعليـة التـي تشـكل طبيعتنـا، باعتبارهـا حـرة ومتسـاوية مـن حيـث هـي كائـن أخلاقـي عقـلاني، مـع الكائنـات الأخـرى المتوفـرة عـلى نفـس القـوى. ويسـتعمل رولـز في كتـاب الليبراليـة السياسـية عبـارة الاسـتقلالية الكاملـة full autonomy التـي يقصـد بهـا أن المواطـنين وهـم يتصرفـون بشـكل عقـلاني ومعقـول إنطلاقـا مـن المبـادئ السياسـية للعدالـة فإنهـم يعطـون لأنفسـهم بشـكل منصـف صفـة الحريـة والمسـاواة مـع الآخـرين (77 PI) وحينئـذ تكـون أحكام المواطـنين (المتعلقـة بالقوانـين، والسياسـات العموميـة..) محـددة (أو عـلى الأقـل منسـجمة) مع العقـل العمومـي، ومتسـقة مـع وضعيتهـم وميولاتهـم مـن حيـث هـم مواطنـون أنـداد وأحـرار. أنظـر الاسـتقلالية السياسـية.

ـ background justice ـ الخلفيـة العادلـة: إن عدالة القوانين وعدالة المؤسسـات السياسـية والاجتماعيـة هـي مـا يوفـر الخلفيـة العادلـة التـي تقيـد قـرارات النـاس وأفعالهـم. ويؤكـد رولـز أنـه في غيـاب هـذه الخلفيـة العادلـة، فـإن سلسـلة مـن الصفقـات المنصفـة بـين النـاس يمكنهـا مـع ذلـك أن تنتهـي إلى نتائـج غـير عادلـة ولامنصفـة. (مثـلا حـين تشـكل بـؤر للاحتـكارات، أو تفـاوت كبـير في توزيـع الدخـول والـثروات) وإن الغايـة مـن تطبيـق مبـدأي العدالـة عـلى بنيـة المجتمـع قبـل كل شيء يتغيـا الحفـاظ عـلى هـذه الخلفيـة العادلـة بالنسـبة للمؤسسـات. أنظـر البنيـة الأساسـية للمجتمـع.

ـ basic liberties ـ الحريات الأساسية: المساواة في الحرية التي يضمنها المبدأ الأول: حرية الاعتقاد، حرية التفكير، حرية التجمع، الحريات السياسية، الحقوق والحريات التي تشكل استقلالية الشخص (بما فيها حرية الملكية الخاصة) حقوق وحريات سلطة القانون. ويدافع رولز على هذه القائمة من الحريات على الخصوص لأنه يراها ضرورية لممارسة القوى الأخلاقية ومتابعة مجموعة واسعة من التصورات المعقولة للخير. لهذا السبب إن الحقوق الشخصية في ملكية ومراقبة وسائل الإنتاج لا تمثل حرية أساسية، ولكنها مشروطة بمقتضيات المبدإ الثاني، كما أن الحقوق الليبرتانية في المراكمة اللامحدودة وغير المقيدة في استعمال الملكية الخاصة، وكذلك الحرية الاقتصادية، كل ذلك لا يمثل حريات محمية بالمرة.

ـ basic structuer of society ـ البنية الأساسية للمجتمع: ترسيم المؤسسات الاجتماعية والسياسية، التي تمنح بنية الحياة اليومية، وقرارات الأفراد وأفعالهم، والتي توزع الحقوق والواجبات الأساسية، وتحدد قسمة الامتيازات الناتجة على التعاون الاجتماعي. ويرى رولز أنه نظرا لما لهذه البنية من تأثير عميق على آفاق حياتنا، ونظرا لضرورتها لأجل تحقيق خلفية عادلة، فإنها تمثل الموضوع الأول للعدالة: كما أن مبدأي العدالة ينصبان مباشرة على منح بنية مؤسساتها الأساسية. إن المؤسسات الاجتماعية التي تقيم هذه البنية هي الدستور السياسي، والنظام التشريعي للمحاكمات، والملكية، والعقود، وكذلك نظام السوق وأنظمة العلاقات الاقتصادية، والعائلية. أنظر الخلفية العادلة.

ـ burdened societies ـ المجتمعات المُعسرة: هي المجتمعات التي لا تملك القدرة على الاستقلالية الاقتصادية والاكتفاء الذاتي، ومن ثمة فهي غير قادرة على مواجهة الحاجيات الأساسية لمواطنيها ، ولا الحفاظ على الشروط اللائقة. وهذا ما يلزم الناس بواجب المساعدة لمثل هذه المجتمعات، وذلك بهدف إقدارها على إقامة ثقافة سياسية كافية لمواجهة الحاجيات الأساسية لأعضائها، مما يؤهلها لأن تصبح عضوا في مجتمع الشعوب المحكمة التنظيم.

ـ Burdens of jugement ـ صعوبات الحكم: السبب الأساسي لما يدعوه رولز بالتعددية المعقولة، إنها الوقائع المختلفة عن صراع المصالح، التي تدفع حتى الأشخاص المتصفين بالعقلانية والمعقولية لكي تُكَوِّنَ أحكاما مختلفة حول الاختيارات الفلسفية والاخلاقية والدينية. وذلك يتضمن ضمن أشياء أخرى، تعقد اليقين، ذلك أن استحضار اعتبارات عديدة معترف بأنها ذات صلة وثيقة بالموضوع، وكذلك عدم دقة المفاهيم واختلاف تأويلاتها، وتعدد طرق تحديد اليقين الناتج عن اختلاف التجارب، وتعقد الاعتبارات المعيارية، وتعدد القيم يوجوب الاعتراف بأن هناك قرارات صعبة تبدو بدون أجوبة نهائية.

ـ Circumstances of justice ـ سياق العدالة: الشروط العادية حيث يكون التعاون الإنساني في إطارها، في نفس الآن ضروريا وممكنا، وتجد هذه الفكرة أصلها في فلسفة هيوم. إن المجتمع يتضمن التعاون والمصلحة المشتركة، ولكنه أيضا موسوم بصراع المصالح الناتج على حقيقتين عامتين: أولا إن لأعضائه رغبات وميولات متباينة، وفي الغالب ديانات ورؤى فلسفية مختلفة، هي ما يشكل تصورهم للخير (السياق الذاتي للعدالة) ثم ثانيا تعايش أفراد لهم نفس القدرات تقريبا

في نفس المجال، وحيث تتصف الموارد بندرة نسبية، حيث إن الموارد الطبيعية وغير الطبيعية مناسبة للحاجيات الأساسية للجميع ولكنها غير كافية لإشباع جميع الرغبات (السياق الموضوعي للعدالة)، كل ذلك يخلق الحاجة إلى مبادئ للعدالة لتتكفل بتقسيم وتحكيم أرباح التعاون وصعوباته.

ـ comprehensive liberalism ـ الليبرالية الشاملة: الليبرالية من حيث هي مذهب أخلاقي ـ عكس الليبرالية السياسية ـ تتضمن تصورا للعدالة يؤكد على أن الاستقلالية أو الفردانية خيرا جوهريا بالنسبة للإنسان يتوجب على مؤسسات العدالة العمل على تعزيزه. وهي لا تصلح لأن تمثل تصورا سياسيا معقولا بالنسبة للمواطنين الأحرار والأنداد. تمثل ليبرالية كانط ، وميل، وورولز في مرحلة نظرية العدالة، وليبرالية دوركن dworkin وراتز raz وآخرين نماذج عن هذه الليبرالية الشاملة.

ـ congruence of the right and the good ـ تطابق الحق والخير: يمثل الحجة التي قدمها رولز في نظرية العدالة لأجل إثبات خاصية الاستقرار بالنسبة لتصور العدالة كإنصاف. راميا بذلك إلى إظهار عقلانية ممارسة الأشخاص لحس العدالة لديهم، في سبيل مصلحتهم الخاصة، مما يجعل العدالة فعلا منتظما إلى أعلى درجة في مشروع حياتهم العقلاني، وذلك في إطار المجتمع المحكم التنظيم حسب تصور العدالة كإنصاف. ومن هنا فإن ممارسة العدالة في هذا السياق يستلزم نصيبه من خير كل شخص. أهم الحجج الداعمة لهذا التطابق توجد في فكرة الوحدة الاجتماعية (نظرية العدالة، فقرة 79) والتأويل الكانطي (نظرية العدالة، القسم. 40 و86)

ـ constitutional essentials and matters of basic justice ـ الأساسيات الدستورية وقضايا العدالة الأساسية : تحدد ضروب المسائل السياسية التي ينبغي البت فيها وفقا للقيم السياسية للعقل العمومي. تتضمن الأساسيات الدستورية أسئلة الحقوق الاساسية والحريات، وذلك فضلا عن السلط الدستورية والإجراءات الحكومية. وتتضمن العدالة الأساسية القضايا المرتبطة بتكافؤ الفرص، والحد الاجتماعي الأدنى، وكل القضايا الأخرى ذات العلاقة بالممارسة الفعالة للحريات الأساسية والفرص المنصفة.

ـ constitutive autonomy ـ الاستقلالية التأسيسية : الطرح الكانطي الذي يذهب إلى أن مبادئ الأخلاق تتأسس من خلال العقل العملي ذاته، وليس لها من أصل مستقل عنه. يؤكد كانط والبنائية الكانطية على الطابع التأسيسي لاستقلالية العقل العملي، وذلك على خلاف البنائية السياسية والاستقلالية المذهبية (انظر ما يلي).

ـ constructivism in ethics ـ البنائية في الأخلاق: موقف ميتا ـ إتيقي متعلق بصحة أو حقيقة الأخلاق أو غيرها من الأحكام الإتيقية، التي تصح أو تحق حينما تكون منسجمة مع المبادئ التي تم بناؤها إنطلاقا من سيرورة موضوعية في التداول، الذي يستدمج كل شروط العقل العملي ذات الصلة. توفر موضوعية الأحكام معيارا للحقيقة الأخلاقية. خلافا للواقعية الأخلاقية، التي ترى أن مبادئ الأخلاق توجد بشكل سابق ومستقل عن تفكير العقل العملي، وأن الاحكام الموضوعية هي

تلك التي تمثل الوقائع الاخلاقية المناسبة. أما بالنسبة للبنائية ليس هناك مكان لأي وقائع مستقلة عن التفكير الصحيح.

- counting principles of rational choise - تعداد مبادئ الاختيار العقلاني: مجموع تعداد رولز للعقلانية وللمشروع العقلاني للحياة. وذلك من قبيل مبدأ اتخاذ الوسائل الفعالة المناسبة للغايات، مبدأ اتخاذ أفضل السبل المناسبة للفعل، وكذلك مبدأ الشمولية، الذي يقتضي أن يكون الفعل على شاكلة تجعله يحقق أكبر قدر من غاياتنا.

- decent consultation hierarchy - تراتبية التشاور اللائق: جسم مُشرعي وحكام المجتمع التراتبي اللائق. ينبغي أن يتشاوروا مع ممثلي جميع المجموعات الموجودة في المجتمع، والذي يمثل كل واحد منهم مجموعة ما، ولزوم أن تكون كل القرارات السياسية المصيرية مبررة بشكل علاني وفق تصور الشعب للخير المشترك للعدالة. ويستعير رولز هذه الفكرة من القسم الثالث من كتاب هيغل حول فلسفة الحق، حيث يرسم صورة للجسم الحكومي للمجتمعات غير الديمقراطية.

- decent hierarchical *people or society* - الشعب المتراتب بشكل لائق: الشعب أو المجتمع الذي لا يملك أي تطلعات عدائية ويحترم الشعوب الأخرى، كما يحترم قانون الشعوب، وهو شعب (1) محكوم حسب تصور للخير المشترك للعدالة (2) مثلما أنه يحترم حقوق الإنسان بالنسبة لكل الأشخاص، (3) كما أنه محكوم من خلا ل تراتبية تشاورية لائقة مع ممثلي الجماعات المشكلة للمجتمع. ويعتبر رولز أن على الشعوب الليبرالية أن تكون متسامحة ومتعاونة مع هذه الشعوب التراتبية، رغم أنها ليست شعوبا ليبرالية أو ديمقراطية.

- deliberative raionality - العقلانية التداولية : جزء من معيار رولز لخير الشخص، وهو الخير الذي يتحدد موضوعيا من حيث إنه الخطة العقلانية للحياة التي سوف يختارها الشخص تحت شرط افتراضية للتداول العقلاني، والذي يتسم بالتأمل النقدي حول وقائع معينة، وذلك بوجود معلومات كاملة، وتقييم خيالي لتوابع العيش حسب خطط حياة مختلفة عن الحياة الخاضعة لخطة عقلانية.

- differnece principle - مبدأ التفاوت : الجزء الأول من المبدإ الثاني، الذي ينظم التفاوتات (اللامساوة) في الخيرات الاجتماعية الأولية. وهو مبدأ يقتضي أن تنتظم المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية على نحو يجعلها توزع الدخول والثروات، والسلط ومناصب الشغل بكيفية تعمل على تأويج الحصة التي تعود للفئات المحرومة (الذين يحددون في الفئة الأقل دخلا والعمال الأقل مهارة). يتضمن ذلك أن أعضاء طرف ذلك القسم من المجتمع الذي يملك أقل نسبة من الامتيازات سيحقق الأفضل في مجتمع خاضع لمبدإ التفاوت مقارنة بنفس الفئة في جميع المجتمعات الأخرى. يطالب رولز المواطنين الأحرار والأنداد بإلزام أنفسهم بمطلب التبادلية في إطار تداولهم حول مبدإ التفاوت. كما أنه يؤكد أن هذا المبدأ يسوغ إما ديمقراطية الملكية الخاصة أو الليبرالية الاجتماعية، لكنه لا يبرر دولة العناية الراسمالية.

ـ doctrinal autonomy ـ الاستقلالية المذهبية: يعد التصور السياسي للعدالة استقلالية مذهبية حينما يكون بالإمكان تمثله كما لو أنه مؤسس إنطلاقا من أسس قيم الديمقراطية ومن أفكار العقل العمومي وقيمه السياسية. وحينئذ يصح النظر إليها مستقلة عن الأخلاق الشمولية، وعن العقائد الدينية والسياسية. مع ذلك إن هذه الاستقلالية المذهبية منسجمة مع تصور للعدالة يتوفر على أسس فعلية ـ إن كان هناك أسس من هذا القبيل ـ من مذهب أخلاقي أو أكثر. على خلاف الاستقلالية التكوينية، أنظر البنائية السياسية.

ـ domain of political ـ المجال السياسي: فكرة أساسية بالنسبة لليبرالية السياسية، تتمثل في كون العلاقة يبن الأشخاص تتم في إطار البنية الاجتماعية للمجتمع، تتضمن دائما سلطة قسرية، و التي هي بالضرورة سلطة عمومية داخل الأنظمة الديمقراطية الدستورية، إنها سلطة المواطنين الأحرار والأنداد من حيث إنهم يشكلون جسما سياسيا. ويتميز المجال السياسي عن المجال الجمعوي، هذا الأخير الذي يتميز بخاصية الطوعية، والذي يصدر عما هو شخصي أو عائلي، وهي أمور عاطفية، وهذا ما لا يتماشى مع المجال السياسي. وقد وضع التصور السياسي لهذا المجال بالضبط، كما أن تطبيقه ينحصر داخله.

ـ duty of assistance ـ واجب المساعدة: إنه واجب العدالة الذي ندين به للمجتمعات المعسرة التي تفتقد إلى ثقافة سياسية تسمح لها بأن تصبح مجتمعا منتظما بشكل جيد ومستقلة سياسيا. هناك شعوب أخرى يتوجب عليها أن توفر الموارد التي تمكن هذه الشعوب المعسرة أن تلبي الحاجيات الأساسية لمواطنيها لأجل أن يبلغو النظام الجيد. وهو ليس واجب العدالة التوزيعية، ما دام أنه مشروط بنقطة توقف حينما يتم تحقيق هدف الاستقلالية لدى هذه الشعوب.

ـ duty of civility ـ واجب الحضارة: الواجب الأخلاقي ـ وليس القانوني ـ للمواطنين والمسؤولين السياسيين، في أن يكونوا قادرين على أن يبرروا للمواطنين للآخرين، القوانين والسياسات التي يدافعون عنها فيما يتعلق بالقيم السياسية للعقل العمومي. ويرى رولز أن هذا الواجب لا يطبق إلا حين تكون الأساسيات الدستورية وقضايا البنية الأساسية في خطر.

ـ principle of efficiency, ـ مبدأ الفعالية: مبدأ للعدالة التوزيعية يقابله رولز ويخالفه بمبدإ التفاوت، ويربطه بالليبرالية الكلاسيكية والمساواة الليبرالية، وهو أحد التأويلات لمطالبة المتعاقدين من المؤسسات بأن تكون في صالح كل شخص، ويعتبر التوزيع الفعال إحدى الطرق الممكنة التي لا يمكن أن نجد أفضل منها مردودية على مستوى التبادل، ومن هنا لا يمكن لأي أن يحسن وضعه دون أن يسيئ لوضع الآخر. ويعتبر تنظيم الحقوق والواجبات داخل البنية الأساسية على أساس مبدأ الفعالية، وضعا يستحيل فيه تغيير القواعد لبلوغ انتظارات أي من الأشخاص التمثيليين دون أن نخفض من انتظارات أشخاص تمثيلين آخرين. و يقارب النظام الحر للسوق هذا المبدأ بشكل جيد في إطار توزيعه للدخول والثروات، مقارنة بأي نظام اقتصادي آخر. ويدافع رولز على اشتراط مقتضيات الفعالية بمقتضيات المبدإ الثاني.

ـ principle of equal political participation, ـ مبدأ التكافؤ في المشاركة السياسية: أحد مقتضيات مبدأ العدالة الأول، في أن يكون للمواطنين نفس الحريات السياسية، بما في ذلك من حقوق التصويت وبلوغ المناصب الحكومية، وحق تشكيل الأحزاب السياسية والانتماء إليها، والتعبير السياسي على آرائهم، وكذلك الفرص المنصفة لأجل المساهمة في الحياة العامة. كما يقتضي هذا المبدأ أيضا أن القيمة المنصفة للحريات السياسية المدبرة من طرف الحكومة، تستدعي اتخاذ إجراءات لتسوية الوضعية السياسية وقدرتها على التأثير، وذلك بمنع تركيز الثروات والسلط الذي يمكنه أن يشوه العملية الديمقراطية.

ـ basis of equality, ـ خلفية المساواة : الخلفية التي على أساسها يتم التعامل مع الأشخاص على قدم المساواة، وإعطائهم ما يستحقون من الاعتبار الأخلاقي، والعدالة المتكافئة، والاحترام المتبادل. ويؤكد رولز على أن أساس المساواة يتمثل في التوفر على القدرة الأخلاقية الشخصية ـ كفاءة التوفر على حس للعدالة، وتكفي القدرات الأخلاقية في بلوغ تصور عقلاني للخيرـ .لأجل المساواة في العدالة.

ـ fair equality of opportunity ـ تكافؤ الفرص المنصف : القسم الأخير من مبدإ العدالة الثاني. ويقتضي أن تكون كل التفاوتات في الخيرات الأولية المسموح بها حسب مبدأ التفاوت، مفتوحة في وجه الجميع حسب شروط منصفة لتكافؤ الفرص. ويرى رولز أنه من الأهمية بمكان بالنسبة للعدالة التوزيعية ولمبدأ التفاوت، أن يكون للأشخاص الذين لهم نفس المواهب الطبيعية ونفس الدوافع، فرصا منصفة لأجل التباري على السلط والمناصب، والامتيازات الاجتماعية الأخرى. ويقتضي ذلك بشكل رئيسي (بالإضافة إلى المساواة الصورية لتكافؤ الفرص وعدم التمييز على أساس العرق أو الجنس أو الدين..) فرصا متساوية في التعليم، والحق الأساسي في العناية الصحية لجميع المواطنين، والحد الحكومي من الثروات حينما يميل ذلك إلى أن يقوض أساس تكافؤ الفرص.

ـ fair value of political liberties ـ القيمة المنصفة للحريات السياسية: أحد مطالب مبدأ العدالة الأول، بالتأمين المنصف لقيمة الحقوق السياسية المتساوية في المشاركة بالنسبة لجميع المواطنين، وذلك من خلال إجراءات تعمل على تحييد مؤثرات الثروة والوضعية الاجتماعية في توجيه العمل السياسي، بما في ذلك الإشهارات الممولة من طرف الشركات السياسية، وحظر التمويل الخاص للمترشحين إلخ..لأجل توفير شروط المساواة السياسية.

ـ principle of fairness, ـ مبدأ الإنصاف: مبدأ موجه لسلوك الأفراد ومتوافق عليه في ظل الوضعية البدئية. يوفر أسس واجبات الأفراد للمحافظة على وعودهم والتزاماتهم، وعلى العموم لأجل تقديم مساهماتهم المنصفة في الحفاظ على المؤسسات الاجتماعية. وقد لجأ رولز بشكل مبكر إلى فكرة شبيهة، دعاها "بواجب اللعب المنصف" للتأكيد على الواجبات السياسية في الخضوع للقانون وتحمل الولاء للدستور السياسي الذي يستفيد منها الكل. لم يعد لهذا المبدأ نفس الأهمية في أعمال رولز المتأخرة، مثل تلك التي مثلها في كتاب نظرية العدالة حيث كان رولز يؤسس لأغلب الواجبات السياسية مباشرة من الواجب الطبيعي للعدالة.

ـ institution of family, ـ مؤسسة الأسرة: مؤسسة إجتماعية أساسية، وهي جزء من البنية الأساسية للمجتمع. إذ أن هناك حاجة لأحد أشكال الأسرة لأجل الحفاظ على التعاون الاجتماعي لكي يتمكن الأطفال من التغذية والتربية، كما أن ذلك يحقق للمجتمع الاستمرارية جيلا بعد جيل. ويتم تطبيق مبدأي العدالة على الأسرة لكنهما لا يطبقان داخلها، كما أنهما يقيدان أشكال الحياة الأسرية، لكنهما ليسا بمبادئ العدالة الخاصة التي ينبغي للآباء أن يلتزموا بها في رعاية أبنائهم.

ـ first principle of justice ـ المبدأ الأول للعدالة: مبدأ الحريات الأساسية المتساوية: لكل شخص نفس الحق في النسق الكامل والمتطابق من الحريات والمنسجمة مع نفس الحريات بالنسبة للجميع. أنظر الحريات الأساسية.

ـ formal equality of opportunity ـ تكافؤ الفرص الصوري: المطالبة بوجوب غياب أي حائل قانوني لبلوغ أي مهنة أو شغل أي مستوى تربوي أو منصب، وذلك بغض النظر عن كل تأثير للعرق، أو الجنس، أو الدين، أو غير ذلك من الخصائص المانعة التي لا صلة لها بهذه المهن، وهذا ما دعاه آدم سميث والليبراليون الكلاسيكيون " انفتاح المهن في وجه المواهب ". وهو ما يتعارض مع تكافؤ الفرص المنصف، الذي يقتضي أكثر من ذاك لتحقيق الإنصاف.

ـ stage sequence – four ـ متسلسلة المراحل الأربع : سيرورة افتراضية للتداول في سبيل استنباط وتطبيق مبادئ عدالة المؤسسات والحالات الخاصة. المراحل الأربع لاستدلال على ذلك هي: الوضعية البدئية، المرحلة الدستورية، المرحلة التشريعية، المرحلة القضائية أو المرحلة الأخيرة « the » last « satge. وفي كل مرحلة بعد الوضعية البدئية، يتم رفع حجاب الجهل تدريجيا، والمبادئ والقواعد التي يتم التوافق عليها في إطار المراحل السابقة، تلزم الاختيار العقلاني.

ـ free and equal (moral) persons ـ الأشخاص الأخلاقيون الأحرار والأنداد: إنه الشكل المثالي للأشخاص الذي شكل أساسا لنظرية العدالة، والليبرالية السياسية. ويؤكد رولز في الليبرالية السياسية بأن المواطنين يتمثلون أنفسهم في المجتمع الديمقراطي باعتبار أنهم أشخاص أحرار وأنداد. ويحدد ذلك كأساس يقيم من خلاله أمثل تصور للعدالة يناسب تصور الذات في المجتمعات الديمقراطية، وكذلك قناعاتنا المتروية حول العدالة. أنظر الشخص الأخلاقي.

ـ full theory good, ـ النظرية التامة للخير : تتمثل في التقرير الذي قدمه رولز حول خير الشخص في القسم الثالث من كتاب النظرية، بعد استنباطه لمبدأي العدالة، على خلاف النظرية الرفيعة أو الضيقة the thin theory، النظرية التامة تستحضر الغايات النهائية التي يمكن أن تطلب لذاتها. إن حجة التطابق بين الخير والعدالة، وحجة الوحدة الاجتماعية، هما جزء من النظرية التامة: فهما يظهران كيف أن العدالة والمجتمع (كما حددا من طرف تصور العدالة كإنصاف) يمثلان خيرا أساسيا لكل شخص داخل المجتمع المحكم التنظيم. كما تتضمن النظرية التامة تعدادا للفضائل والقيم الاخلاقية، التي يتضمنها مفهوم خير الشخص.

ـthin theory good, ـ النظرية الرفيعة للخير: اعتبار الخيرية goodness كعقلانية، وذلك ضمن فرضيات الوضعية البدئية وحجة استقرار العدالة كإنصاف. يتحدد خير الشخص صوريا من حيث

هـو عقلانيـة مـشروع الحيـاة الذي سـوف يتم اختيـاره في ظـل شروط التداول العقـلاني، وذلك بعد أخـذ المبـدأ الأرسـطي في الاعتبـار، وكذلـك القوى الأخلاقيـة. إن تعـداد الخيرات الاجتماعيـة الأولية تتأسـس انطلاقـا مـن مـن نظريـة رفيعـة للخير، وهـي تدعـى رفيعـة لأنـه نظـرا لتعقدهـا فهي لا تعـرض أي غايـة محـددة باعتبارهـا مـا يطلب عقلانيـا لذاته.

ـ humains rights ـ حقـوق الإنسـان: حقـوق تحـق للإنسـان مـن حيـث هـو كذلـك، والتـي تلـزم جميـع النـاس بمجموعـة مـن الواجبـات، كـما تلـزم حكومتهـم، والأفـراد أيضـا. وتتضمـن الحـق في الحيـاة (بمـا في ذلـك الأمـن ووسـائل البقـاء) والحـق في الحريـة (الـذي يتضمـن التحـرر مـن التسـخير القهـري وحريـة العقيـدة) التمكـن مـن الملكيـة الخاصـة الشـخصية، والمسـاواة الصوريـة. إحـدى أدوار حقـوق الإنسـان ضمـن كتـاب حـق الشـعوب هـو تدقيـق مـبررات أسـباب الحـرب ومسـلكها (لا تعلـن الحـرب إلا لغايـة حمايـة حقـوق الإنسـان) كـما يعـين حـدود الاسـتقلالية الداخليـة للحكومـة (لا يمكـن لحكومـة أن تخـرق حقـوق الإنسـان والمطالبـة بسـلطة الحكـم).

ـ (ideal theory (vrs , non- ideal ـ النظريـة المثاليـة في مقابـل النظريـة غـير المثاليـة: فرضيـة رولـز لـشروط مثاليـة لعـدل كامـل، أو لمجتمـع محكـم التنظيـم، حيـث يقبـل ويذعـن الـكل لمبـادئ العدالـة. يتمثـل إشـكال النظريـة في اكتشـاف مبـادئ العدالـة الأكـثر تناسـبا مـع هـذه الـشروط المثاليـة للإذعـان والخضـوع الكامـل لهـذه المبـادئ. ومـا يـكاد استنباط المبـادئ الصالحـة للـشروط المثاليـة، حتـى يصبـح بالإمـكان طـرح السـؤال في إطـار الظـروف غـير المثاليـة. وهـذا مـا يتضمـن نظريـة في العقوبـات، ومذهبـا في الحـرب العادلـة، والتمـرد المـدني، والثـورة، المعاملـة التفضيليـة، ومسـاعدة الشـعوب المعـسرة، وأسـئلة عديـدة أخـرى تتعلـق بكيفيـة التعامـل مـع الظلـم وكيفيـة علاجـه.

ـ the independence of moral theory ـ اسـتقلالية النظريـة الأخلاقيـة: يـرى رولـز أن النظريـة الأخلاقيـة ليسـت مشـتقة مـن مجـالات فلسـفية أخـرى وإنمـا هـي مسـتقلة عنهـا، سـواء مجـال الميتافزيقـا والإبسـتملوجيا وفلسـفة اللغـة. وتشـبه هـذا الفكـرة طـرح كانـط حـول أسـبقية العقـل العمـلي.

ـ institutions ـ المؤسسـات : مصطلـح رولـز للتعبـير عـلى نسـق القواعـد التـي تشـكل الممارسـة السياسـية والاجتماعيـة، ويتضمـن ذلـك «الألعـاب والطقـوس، المحاكـمات ومجلـس النـواب، الأسـواق ونظـام الملكيـة» (tj, 55). إنهـا تطبيـق لمبـدأي العدالـة عـلى المؤسسـات الإجتماعيـة الأساسـية. أنظـر البنيـة الأساسـية.

ـ intuistionism ـ النزعـة الحدسـية : قسـم كبـير مـن النظريـات الأخلاقيـة التـي تتميـز، أولا بتعـدد مبادئهـا الأوليـة والتـي يمكـن أن تدخـل في علاقـة تعـارض وبالتـالي تعطـي توجيهـات متعارضـة، كـما تتميـز ثانيـا بعـدم تضمنهـا لأي قواعـد للأوليـة أو أي منهـج أخـر صريـح لأجـل تقديـم مبـادئ للموازنـة، حـين يحـدث تعـارض معـين. ولذلـك فـإن تغيـير الوضـع يتـم فقـط بالحـدس، مـن خـلال القيـام بمـا يبـدو الأقـرب إلى الصـواب.

ـ just saving principle ـ مبـدأ الإدخـار العـادل: خاصيـة لمبدإ التفاوت، من حيث اقتضاؤه عدم اسـتنفاذ كل موارد المجتمع، وذلك من خلال مسـاهمة كل جيل بادخار نسـبة من رأس المال

المتراكـم، فـكل جيـل مطالـب بواجـب الإدخـار للجيـل اللاحـق بنفـس النسـبة المعقولـة التـي كان يتوقعهـا مـن الجيـل السـابق عليـه.

- just war doctrine - مذهـب الحـرب العادلـة: مبـادئ سـتة تشـكل جـزءا مـن النظريـة غـير المثاليـة في قانـون الشـعوب. تكـون الحـرب عادلـة حـين تعلـن دفاعـا شرعيـا عـن النفـس، أو دفاعـا عـن شـعوب أخـرى ضـد اعتـداء مـن طـرف الشـعوب المارقـة. وغايتهـا إنمـا هـي سـلام عـادل ودائـم في إطـار شـعوب حسـنة التنظيـم. أمـا في مجريـات الحـرب، فينبغـي احـترام حقـوق الإنسـان المتعلقـة بالمدنيـين والعسـكريين، كـما لا ينبغـي اسـتهداف الأعـداء غـير المشـاركين في الحـرب، كـما يلـزم اتخـاذ الاحتياطـات لأجـل حمايتهـم مـن الخطـر. ولهـذا السـبب فـإن رولـز يُديـن قصـف مدنيـي اليابـان وألمانيـا، ويعتـبر ذلـك مـن الأخطـاء الفادحـة.

- justice as fairness - العدالـة كإنصـاف: الإسـم الـذي يطلقـه رولـز عـلى تصـوره للعدالـة، والـذي يتصمـن مبدأيـن للعدالـة، وواجبـات طبيعيـة، ومبـدإ للإنصـاف، وكـذاك مبـدءا للإدخـار، ويتـم تسـويغ وتبريـر هـذه المبـادئ مـن خـلال افـتراض الوضعيـة البدئيـة. ويتأصـل هـذا الإسـم في تصـور أن المبـادئ المنصفـة يلـزم أن تنجـم عـن اختيـار في وضعيـة منصفـة تسـتدمج كل الأسـباب الأخلاقيـة والعمليـة ذات الصلـة. - يفـترض انتقـال صفـة الإنصـاف مـن الوضعيـة الافتتاحيـة إلى المبـادئ التـي يتـم اختيارهـا ضمنهـا.

- kantian constructivism - البنائيـة الكانطيـة : تطويـر للتأويـل الكانطـي، الغايـة منـه إظهـار كيـف يمكـن لمبـادئ العدالـة أن تبنـى على أسـاس تصـور الأشـخاص الأخلاقيـين باعتبارأنهم أحـرار وأنـداد ويتصفـون بالمعقوليـة والعقلانيـة، وكذلـك إظهـار «سـيرورة البنـاء» التـي تقـدم كل مـا سـبق، بالإضافـة إلى سـمات أساسـية أخـرى للأشـخاص الأخلاقيـين وللمجتمـع المحكـم التنظيـم. إن البنائيـة الكانطيـة هـي محاولـة رولـز إعطـاء مضمـون لفكـرة الاسـتقلالية عنـد كانـط مـن حيـث هـي قـدرة العقـل عـلى إعطـاء مبـادئ لذاتـه مـن خـلال إمكانياتـه الخاصـة، إنهـا مرحلـة انتقاليـة نحـو تطويـر الليبراليـة السياسـية والبنائيـة السياسـية.

- kantian interpretation of justice as fairnaess - التأويـل الكانطـي للعدالـة كإنصـاف: تأويـل للعدالـة كإنصـاف إنطلاقـا مـن التصـور الكانطـي للشـخصية الأخلاقيـة، والـذي يـرى في مبـدأي العدالـة تعبـيرا عـن مسـؤولية الـذات و عـن العقـل العمـلي. ويلعـب ذلـك دورا مركزيـا في الاسـتدلال داخـل حجـة التطابـق بـين الخـير وبـين العدالـة، كـما انهـا وفـرت فيـما بعـد أساسـا للبنائيـة الكانطيـة.

- law of peoples - قانـون الشـعوب: طـرح رولـز حـول العدالـة الدوليـة، والـذي قدمـه في كتابـه الأخـير تحـت نفـس العنـوان. إذا نظـر إليـه كجـزء مـن الليبراليـة السياسـية، فـإن دوره يكمـن في توجيـه السياسـة الخارجيـة للمجتمعـات الليبراليـة. وتتشـكل النظريـة المثاليـة لقانـون الشـعوب مـن ثمـان مبـادئ أساسـية، فيـما يشـكل مذهـب الحـرب العادلـة، وواجـب المسـاعدة إزاء الشـعوب المعسرة جـزءا مـن النظريـة غـير المثاليـة لقانـون الشـعوب.

- liberal principle of legitimacy, - المبـدأ الليـبرالي للشرعيـة: اقتضاء الليبرالية السياسـية من المواطنين ومن الحكومة، ممارسـة السـلطة السياسـية فقط بما يتناسب مع الدستور،و الذي من المتوقع أن يصادق كل المواطنين على ما هو اساسي فيه، في ضوء مبادئ ومُثل مقبولة من طرفهم من

حيث هم مواطنون يتصفون بالمعقولية وبالعقلانية. وهو يؤكد على واجب الحضارة، وفي القدرة على تبرير القوانين المرتبطة بالقضايا الأساسية للعدالة، من خلال منطق ينتمي إلى القيم السياسية للعقل العمومي.

ـ maximin rule ـ قاعدة الأقل سوءا: قاعدة محافظة في نظرية اتخاذ القرار والتي تدعو إلى اختيار المقترح الذي يكون أسوأ نتائجه أفضل من أسوإ كل الاقتراحات البديلة في الاختيار. ويؤكد رولز على وجوب تطبيق هذه القاعدة تحت شروط الوضعية البدئية. كما أنه يطبق هذه القاعدة لكي يحاجج على أن تصور العدالة كإنصاف ينبغي ان يتم اختيارها وتفضيلها على مبدأ المنفعة المتوسطة. ولا ينبغي خلطها بمعيار الأقل سوءا Maximin criterion وهي العبارة التي لا يستعملها إلا نادرا وتنطبق على مبدأ التفاوت، على خلاف قاعدة الأقل سوءا غير المعنية بهذا المبدأ.

ـ mixed conceptions of justice ـ تصورات العدالة الخليطة: تصورات ليبرالية تقبل بمبدإ العدالة الأول وكذلك أولوية المساواة في الحريات الأساسية، ولكنها تستعيض عن المبدإ الثاني بمجموعة من البدائل الحسابية للعدالة التوزيعية، بما في ذلك مبدأ المنفعة المتوسطة، أو هذا المبدأ مقننا بالحد الاجتماعي الادنى، أو وضعيات استتباعية أو حدسية متعلقة بالعدالة التوزيعية. لكن رولز يعتبر ان معيار التبادلية سيفرض اختيار العدالة كإنصاف ومبدأ التفاوت داخل سياق الوضعية البدئية متفوقا على التصورات الخليطة نظرا لاحترامه الأفضل لشروط التبادلية.

ـ moral person ـ الشخص الأخلاقي: اصطلاح كان متداولا في القرن السابع والثامن عشر تم استحضاره من طرف رولز لكي يحيل إلى تصور للفاعلين أو المواطنين من حيث اتصافهم بطابع العقلانية والمعقولية وذلك بفضل توفرهم على قدرتين أخلاقيتين أو معنويتين : أولا اعتبار الأشخاص الاخلاقين لأنفسهم احرارا وأندادا، ثم قدرتهم على تحمل مسؤولية أفعالهم وإنجازها حسب المقتضيات الاخلاقية.

ـ Moral powers ـ القدرات الأخلاقية: كفاءات الشخصية الاخلاقية، وتتضمن القدرة الاخلاقية على التوفر على حس للعدالة والكفاءة العقلانية لاختيار الخير. وتطوير هذه القدرات وممارساتها هو ما يمثل النظام الاعلى للمصالح لدى الأشخاص الاخلاقيين الاحرار والأنداد، كما انها توجه اختيار شركاء الوضعية البدئية. ثم إن هذه القدرات توفر أسس المساواة على اعتبار أنها الحد الادنى المطلوب لكي نتعامل مع الشخص عبر عدالة متساوية منسجمة مع مبدأي العدالة.

ـ principls of moral psychology, ـ مبادئ السيكلوجية الاخلاقية: المبادئ الثلاثة للتبادلية التي اعتمدها رولز لكي يظهر كيف أن حس العدالة يمكنه أن يكون جزءا من تطور المجتمع المحكم التنظيم، ومن الحياة الاجتماعية.

ـ moral worth of persons ـ القيمة الأخلاقية للأشخاص: المفهوم الأساسي الثالث في الإتيقا، ويضيف رولز، هو جزء من النظرية التامة للخير. وتتعلق القيمة الاخلاقية للشخص بدرجة إذعانه لمبدأي العدالة، وتوفره على فضائلها. ولا ينبغي خلطه بمفهوم الكرامة، التي يتوفر عليها

الجميع حسب الإطار الكانطي لفلسفة رولز، وذلك بغض النظر عن أفعالهم أو قيمتهم الأخلاقية، وإنما لمجرد انهم أشخاص.

ـ natural duties ـ الواجبات الطبيعية: واجبات تلزم الأشخاص داخل تصور العدالة كإنصاف فقط لأنهم كذلك ـ أشخاص لا موضوعات ـ وذلك دون النظر إلى العلاقات الاجتماعية الشرعية بينهم. وتتضمن هذه الواجبات الطبيعية التي تم التوافق حولها في الوضعية البدئية الواجبات الموجبة المتعلقة بالاحترام والمساعدة المتبادلين، واجب الامتثال للعدالة وتعزيزها. وكذلك الواجبات السلبية من قبيل واجب عدم إيذاء وظلم البريء.

ـ original position ـ الوضعية البدئية : هي الوضعية الافتتاحية التي تسمح بظهور نسخة رولز من العقد الاجتماعي. فعوض وضع المتعاقدين داخل حالة الطبيعة حيث يكونون على دراية بوضعيتهم التاريخية، فإن رولز يموقع أطراف العقد خلف حجاب للجهل حيث لا يتوفرون على أي معرفة بأشياء تتعلق بهم أو بالسياق الذي يوجدون داخله. سيتحول هذا الإجراء في الأعمال المتأخرة إلى سيرورة البناء التي تمثل ملامح الأشخاص الاخلاقيين الأحرار والأنداد.

ـ overlapping consensus ـ التوافق التشابكي: التوافق بين المذاهب الشاملة المعقولة داخل المجتمع المحكم التنظيم على تصور ليبرالي للعدالة. ويتحقق ذلك حينما تقر كل المذاهب المعقولة بتصور ليبرالي للعدالة، كل انطلاقا من وجهة نظره وحسب أسبابه الشاملة الخاصة. وهذا ما يمثل السبب الرئيسي للاستقرار في المجتمع المحكم التنظيم.

ـ peoples ـ الشعوب: تعبير مثالي يستعيض به رولز عن عبارة الأوطان والدول في إطار طرحه حول العدالة الدولية، قانون الشعوب. وتوحد الشعب في إطار مجتمع من خلال تعاطف مشترك يمكنه أن يقوم على أرضيات متعددة ـ إثنية، لسنية، دينية، تاريخية.. إلخ. ومن الشروط الأساسية لوجود شعب ما التوفر (أو التطلع للتوفر) على حكومة والعيش تحت نفس الدستور السياسي. وعلى خلاف الدول يملك الشعب طبيعة أخلاقية وتصورا للعدالة يعمل على احترامهما في علاقاته الداخلية والخارجية.

ـ Perfictionism ـ النزعة الكمالية: مواقف إتيقية تستدمج مبدأ الكمال، وتعتبر أن تحقيق الكمال الإنساني يتم في إطار الفن والعلم، والثقافة التي تشكل الخير الإنساني. ويعتبر مبدأ الكمال مبدأ حق يحدد الواجبات في إطار سلوك ومؤسسات تحتاج أن تعزز فعليا الكمالات والإنجازات ذات الطبيعة الثقافية. أما النزعة المثالية الخالصة فهي عقيدة ترى أن السلوك القويم والمؤسسات العادلة هي تلك التي تؤوج الكمالات الثقافية والدينية (وهي عقيدة يمكننا أن نجدها حسب رولز لدى نتشه أحيانا وعند أرسطو أو لويولا loyola أحيانا أخرى) أما الكمالية المعتدلة فهي نظرية حدسية توازنُ مبدأ الكمال إزاء مبادئ أخرى (غير غائية) تقوم مهمتها على تحديد أسئلة الحق والعدالة.

ـ political autonomy ـ الاستقلالية السياسية: الاستقلال الشرعي وضمان تمام استقلالية المواطنين أو الشعوب، وتقاسمهم المتساوي مع المواطنين الآخرين لمأسسة السلطة السياسية.

- poltical conception of justice (political liberalism) ـ التصور السياسي للعدالة: تصور قائم بذاته باستقلال عن الأديان أو الفلسفة أو العقائد الأخلاقية، وهو تصور يؤطر توفير أسس التبرير العمومي بين مواطني الديمقراطية. ويؤكد رولز أن التصور السياسي وحده يمكن أن يقبل بشكل معقول ويكسب التوافق التشابكي بين أشخاص أحرار وأنداد، والذين يملكون تصورات أخلاقية مختلفة وصريحة داخل مذاهبهم الشاملة.

- political consterctivism ـ البنائية السياسية : إحدى مظاهر التصور السياسي القائم بذاته، إنه تبرير مبادئ العدالة السياسية في إطار الأفكار السياسية والقناعات المتضمنة في الثقافة الديمقراطية والمقتسمة بين مواطني الديمقراطية ذوي العقائد الشاملة المختلفة. ويتم بناء المبادئ على أساس سيرورة بناء تشمل أو تمثل الافكار السياسية والأسباب العمومية المتقاسمة بين مواطني الديمقراطية. وهي ضرورية لمذهب الاستقلالية والموضوعية السياسية بالنسبة لتصور ليبرالي سياسي للعدالة، وبعد ذلك مباشرة يؤكد رولز، على أن الاستقلالية السياسية للمواطنين لا تتحقق إلا بعد تبرير مبدأي العدالة فقط من خلال مبررات يقبلها الجميع من حيث كفاءتهم كمواطنين.

- political liberalism ـ الليبرالية السياسية: شكل من أشكال الليبرالية التي تفترض التعددية المعقولة للأخلاق، والرؤى الفلسفية والدينية، والتي تسعى إلى توافق عام بين المواطنين حول تصور ليبرالي سياسي للعدالة يمكنه أن يستعمل فيما بينهم كأساس عمومي للتبرير. ولقد كان مسعى رولز في أعماله الأخيرة هو أن يظهر بأن المجتمع العادل ممكن بشكل واقعي حيث يقبل داخله كل المواطنين تصورا ليبراليا للعدالة على أساس قيم أخلاقية صريحة في الثقافة الديمقراطية، وذلك على الرغم من تبنيهم عقائد شاملة مختلفة.

- political values of public raison ـ القيم السياسية للعقل العمومي: القيم التي تستجيب للنظام الأعلى لمصالح المواطنين الديمقراطيين، في إطار كفاءتهم من حيث إنهم أحرار وأنداد. وتوفر القيم السياسية جوهر الاعتبارات التي تعتمد كمبررات شرعية عمومية، والتي تتأسس عليها القوانين واعتبارات حكومية أخرى. ويعد رولز من ضمن هذه القيم السياسية : حرية ومساواة المواطنين، الفرص المنصفة وخيرات اجتماعية أخرى، العدالة والرفاه العام، الدفاع المشترك، الصحة العامة وخيرات عمومية أخرى، أمن الأشخاص وتأمين ممتلكاتهم، التوزيع المنصف للدخول، وللثروات، وللضرائب، الفعالية والكفاءة الاقتصادية، احترام الحياة البشرية، دور الأسرة في تحقيق إعادة إنتاج المجتمع العادل عبر الزمن،... إلخ. وهي تختلف عن القيم غير السياسية التي تتأصل في المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية. أنظر العقل العمومي

- primary social goods ـ الخيرات الاجتماعية الأولية: الخيرات التي رُصد مبدءا العدالة لأجل توزيعها، والتي تستعمل كأساس للمقارنة والموازنة بين المستوى الشخصي للرفاهية لأجل أغراض العدالة. وتضم هذه الخيرات الحقوق والحريات، والسلط ،و الفرص، والوظائف،و الدخل، والثروة، وأسس احترام الذات. ويقصد رولز بالسلط القدرات المؤسساتية والصلاحيات لولوج الوظائف والوضعيات داخل المجتمع. وكل الأغراض والوسائل التي من العقلاني أن يرغب فيها

الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم أحرارا وأندادا، ومهما تكن تصورات هذا الخير، يدافع رولز في أعماله الأخيرة على ضرورة إنجاز المواطنين للمصالح الأساسية من خلال ممارسة قدراتهم الأخلاقية والسعي وراء خطة حياتهم العقلانية.

- priority of justice - أولية العدالة : اقتضاء تحقق مبدأي العدالة وأخذهما الأولوية على الرقي بالرفاه الاجتماعي، وعلى الفعالية، والقيم الكمالية للثقافة، وعلى غايات اجتماعية شرعية أخرى.

- priority of liberty - أولية الحرية : مقتضى حماية المبدأ الاول للعدالة والتكافؤ في الحريات الأساسية، ومن ثمة أولويته وأسبقيته على المبدإ الثاني. ومن هنا، لا يصح انتهاك تكافؤ الحريات الاساسية من أجل مبدإ التفاوت أو إحدى مقتضيات العدالة الأخرى.

- (priority of right) - أولية الحق على الخير: خاصية للكانطية ومواقف دينتلوجية أخرى، من ضمنها العدالة كإنصاف. للمبادئ الأخلاقية للحق (بما فيها العدالة) الأولية، ومن هنا حدها وتنظيمها، للتأويج العقلاني المتعلق بالسعي وراء الخيرات والقيم. لكن لا يعني ذلك ان تصور الخير أو العدالة يمكن أن يبررا بمعزل عن تصور الخير. (وهو ما لم يسعى إليه رولز).

- public basis of justification - الأسس العمومية للتبرير: إحدى أدوار التصور السياسي للعدالة في المجتمع الديمقراطي هو توفير أسس عمومية للتداول، والحجاج، والتبرير، والتوافق حول الدستور والقوانين. ويعد تبرير القوانين علانية للمواطنين شرطا للاحترام المتبادل ولاستقلالية السياسية الكاملة.

- public raison - العقل العمومي: المبررات التي تستجيب للمصالح الأساسية للمواطنين الديمقراطيين، وكفاءتهم في أن يكونوا أشخاصا أخلاقيين احرارا وأندادا. ويرى رولز أن التصور السياسي للعدالة يوفر مضمونا للعقل العمومي. ولا يمكن اعتماد سوى التصور السياسي، والقيم السياسية للعقل العمومي في النقاشات التشريعية والقانونية والإدارية، فهي وحدها تكتسي طابع المبررات الشرعية للقوانين والقرارات الحكومية. ولا ينبغي أبدا استحضار المبررات المتأصلة في ما هو ديني أو فلسفي أو أخلاقي من المذاهب، إلا بعد احترام الشرط الذي يقتضي أن التسويغ والتبرير على صورة عمومية قد تم فعلا.

- publicity of principles - علانية المبادئ: المقتضى التعاقدي بأن تكون مبادئ العدالة او شروط التعاون الاجتماعي معروفة بشكل علني بين الأشخاص الخاضعين لنظام هذه المبادئ. ويعتبر رولز أن الشرط السابق للحرية والمساواة هو أن تكون العلانية كاملة وتامة، وذلك يعني أيضا أن شواهد تبرير مبادئ العدالة ينبغي أيضا أن تعرف بشكل علاني.

- pure procedural justice - العدالة الإجرائية الخالصة: فكرة أن نتائج الإجراءات المنصفة المؤكدة، حينما تتم بشكل كامل، لابد أن تكون وبالضرورة عادلة، مثلا حالة اليانصيب المنصف. ليس هناك أي معيار مستقل لقياس إنصافية النتائج، باستقلالية عن احترام الإجراء ذاته. مقارنة بالعدالة الاجرائية غير الخالصة حيث يوجد معيار مستقل وتكون نتائج الإجراء منصفة (مثلا المحاكمة القانونية المنصفة) راجحة العدلِ بقدر ما يشبع الإجراء هذا المعيار المستقل أو يقترب من ذلك.

ويرى رولز أن النظام الاقتصادي الذي تحترم قواعده بشكل كامل العدالة كإنصاف يمثل نموذجا للعدالة الإجرائية الخالصة، ففي تلك اللحظة التي تحترم فيها قواعد النظام، فإن الافراد يتوجب لهم ما يعطون وما ينتج على توزيع الدخول والثروات فمهما كان ذلك سيعتبر عادلا.

ـ the rational, ـ العقلاني: المبادئ والاعتبارات التي تستعمل لتحديد خير شخص أو مجتمع ما. ومن ضمن هذه المبادئ " مبادئ الجرد والتعداد" مثلا مبدأ الوسائل الفعالة، ثم التداول العقلاني، وخطة الحياة العقلانية. ويقيم رولز تقابلا بين العقلاني والمعقول raisonable ويدعو جرده للخير "بالخيرية من حيث هي عقلانية" وتعتبر الخيرات الاجتماعية الأولية عقلانية بالنسبة للأشخاص على العموم.

ـ rational plan of life ـ خطة الحياة العقلانية: تعداد رولز لخير الشخص، والذي يتمثل في الجدول الزمني للغايات الاولية والأنشطة التي يمكن للشخص اختيارها وهو على معرفة تامة بالوقائع ذات المناسبة في إطار التداول العقلاني.

ـ realistic utopia ـ اليتوبيا الواقعية: فكرة تم استحضارها في كتاب قانون الشعوب لأجل التأكيد على أن مجتمع الشعوب هو عالم قابل للتحقق حينما تقبل كل الشعوب وتحترم ضوابط قانون الشعوب، وتحترم حقوق الإنسان، وتوفر الخير المشترك لجميع أعضائها. وهي فكرة موازية لفكرة المجتمع المحكم التنظيم، التي تعتبر بدورها مثالا قابلا للإنجاز، على اعتبار استمرار شروط الطبيعة الإنسانية، بما في ذلك صعوبات الحكم.

ـ reasonable the (reasonableness) ; ـ المعقول والمعقولية : مفردة يستعملها رولز بكثرة، وهي تقابل العقلاني، والتي تحيل في العادة إلى الخصائص الأخلاقية المرتبطة بالإنصاف أو عدالة الأشخاص، والمبادئ، وتصورات الخير. أغلب استعمالات كلمة معقول متعالقة مع مفهوم الشخص المعقول. وفي بعض الاستعمالات المذاهب الشاملة المعقولة، وغالبا ما استعمل رولز خلال أعماله حول نظرية العدالة العبارة بدلالة إبستملوجية تفيد "بما يتوافق مع العقل" وهذا هو المعنى الذي يحيل إليه عند قوله " تصور العدالة الأكثر معقولية" (عوض استعمال كلمة الحقيقي).

ـ reasonable comprhensive docrines ـ المذاهب الشاملة المعقولة: مذاهب تضم 1 أغلب الواجهات الفلسفية والدينية والأخلاقية للحياة الإنسانية، المتصفة بالانسجام والاتساق 2 تحدد على وجه الدقة أي القيم ذات دلالة خاصة، وكيفية الموازنة بينها فيما لو دخلت في حالة صراع 3 تنتمي إلى تراث من الفكر الذي تطور بشكل بطيء والتي على ضوئه تبدو سببا جيدا وكافيا. ويمكن للأشخاص المتصفين بالمعقولية أن يقولوا بمذاهب معقولة مختلفة، كما أن هذه المذاهب تؤكد جميعها في المجتمع المحكم التنظيم على تصور ليبرالي للعدالة.

ـ reasonable persons ـ الأشخاص المتصفون بالمعقولية: الأشخاص الذين 1 يريدون التعاون مع الآخرين حسب شروط يمكنهم قبولها على أسس معقولة 2 يقدرون نتائج صعوبة الحكم3 يتوفرون على سيكولوجية أخلاقية معقولة، بما في ذلك حس للعدالة 4 يودون الظهور متصفين

بالمعقولية، وبالعدل أو الإنصاف. وهو مفهوم مفتاح يستعمله رولز لتوضيح الاستعمالات الأخرى لعبارة معقول.

ـ fact of reasonable pluralism, ـ واقعة التعددية المعقولة: تعددية المذاهب المعقولة التي يقول بها أشخاص يتصفون بالمعقولية في المجتمعات الليبرالية، وذلك حتى لو كان المجتمع محكم التنظيم. إنها نتيجة للعمل الطويل للعقل الإنساني تحت شرط الحرية، كما أن هذا التعدد يعتبر ملمحا ثابتا للمجتمع الديمقراطي بفعل صعوبة الحكم. ونتيجة لذلك فمهما كان مستوى عقلانية ومعقولية الأشخاص، فلن يكون بمقدورهم التوافق على مبادئ فلسفية أو دينية أو أخلاقية.

ـ requirement of reciprocity, ـ مقتضى التبادلية: اقتضاء عام بألا يكون كل شخص منخرط في التعاون مجرد مستفيد (المنفعة المتبادلة)، وإنما ينبغي ان يستفيد حسب شروط منصفة. وحسب قراءة رولز هذا يقتضي أن تكون استفادة الفئة ذات الامتيازات مشروطه بتحسين وضعية الفئة المحرومة، وان يكون هذا الاختيار هو الأفضل مقارنة بجميع البدائل الأخرى. واهم الحجج الداعمة لمبدإ التفاوت تقوم على التبادلية.

ـ reciprocity, criterion of - political liberalism - معيار التبادلية لليبرالية السياسية: مطالبة المواطنين والمسؤولين بوجوب إيمانهم المعقول بأن شروط التعاون التي يقترحونها من الممكن قبولها من الآخرين من حيث أنهم أحرار وأنداد، وليس من خلال توجيههم والسيطرة عليهم، أو تحت ضغوط تجعلهم اجتماعيا وسياسيا أقل مستوى. ويعد هذا أحد أسس المبدأ الليبرالي للشرعية.

ـ concept of right,- مفهوم الحق: إحدى التصورات الأساسية للإثيقا، مع مفهوم الخير والقيمة الأخلاقية. ويتبع رولز كانط في القول بأن مبادئ الحق، بما في ذلك مبدأ العدالة، لا تعرف ولا تستعمل كوسيلة لتحقيق الخير، وإنما باستقلالية وفي إطار شروط تعاقد وتوافق بين أفراد يتصفون بالعقلانية والمعقولية، والمتموقعون بشكل منصف ويدعو ذلك بالحقانية كإنصاف.

ـ second principle of justice - المبدأ الثاني للعدالة: مبدأ التفاوت في ارتباطه بمدإ تكافؤ الفرص المنصف.

ـ self-respect - وضعية سيكلوجية تتأسس على 1 إحساس بالقيمة الذاتية والاقتناع بأن التصور الخاص بالخير وخطة الحياة الشخصية المعقولة يستحقان السعي لتحقيقهما 2الثقة في الكفاءة الذاتية لإنجاز المقاصد الشخصية. ويرتهن كل ذلك في جانب مهم منه، بأن نجد أنفسنا وأفعالنا مقدرة من طرف الآخرين، وكذلك بالتوفر على مشروع حياة عقلاني يحترم المبدأ الأرسطي. ويعتبر احترام الذات أحد أهم الخيرات الأولية, وانطلاقا منه يستدل ويدافع رولز على المساواة في الحريات السياسية وعلى السمات الأخرى للتساوي في المواطنة. وداخل المجتمعات الديمقراطية يمثل عدم الاعتراف بالمساواة بين الأشخاص تقويضا خطيرا لاحترام الذات بالنسبة للشخص.

ـ sens of justice - حس العدالة: الاستعداد للتصرف حسب مبادئ العدالة وقواعدها. ويعتبر رولز أن هذا الدافع الأخلاقي هو جزء طبيعي من الحياة الاجتماعية ومن التطور، وهو السبب الرئيسي في استقرار العدالة داخل المجتمعات العادلة أو غير المفتقدة للعدالة بشكل كبير جدا. وتعرف كفاءة حس العدالة على نطاق واسع باعتبارها قدرة معقدة، على فهم، وتطبيق، والعمل انطلاقا من مبادئ العدالة، إنها الكفاءة الأخلاقية التي تُقدر الأشخاص على الاتصاف بالمعقولية. ويعتبر رولز هذه الكفاءة أساسية أو مصلحة عليا للأشخاص الأخلاقيين الأحرار والأنداد، في إطار الوضعية البدئية. ويعتمدها لتبرير العديد من الخيرات الاجتماعية الأولية، والتوافق النهائي على مبدأي العدالة.

ـ social coopertion - التعاون الاجتماعي: ينظر رولز إلى المجتمع باعتباره نظاما من التعاون المنصف، خلافا عن سلوكات التنسيق الفعال، يستحضر التعاون الاجتماعي المصلحة العقلانية لكل شخص، كما يقوم على شروط معقولة ومنصفة. ويكمن دور مبدأي العدالة بالضبط في تحديد هذه الشروط المنصفة.

ـ social role of a moral conception - الدور الاجتماعي للتصور الأخلاقي: بالاضافة إلى دوره العملي في توجيه سلوك الأشخاص والمؤسسات، لهذا التصور دور آخر يتمثل في توفير أساس للتبرير العمومي، بما في ذلك الحجاج الأخلاقي والنقد، بين أشخاص أحرار وأنداد من المتوقع امتثالهم لبنوده. وهذا ما يجعل التصور الأخلاقي ملزما بالقدرة على قيادة سلوك الناس، وبالتالي لعب دور اجتماعي، لذلك ينبغي أن يحظى التصور الأخلاقي بقبولهم. أنظر شرط العلانية.

ـ social union - الوحدة الاجتماعية: يحاول رولز من خلال هذا المصطلح أن يظهر كيف يحقق المجتمع المحكم التنظيم والعادل قيمة الجماعة، وتضم هذه الوحدة 1 غاية موحدة يقتسمها الجميع 2 مؤسسات مشتركة وممارسات تُقوِّم بأنها خيرة في ذاتها، علاوة على ذلك 3 عندما ينخرط الجميع في مثل هذه الممارسات ينبغي أن يكون النجاح والمتعة من حظ الجميع. وكثيرة هي الممارسات المشتركة التي يمكن أن تمثل هذه الوحدة الاجتماعية، يضرب رولز مثالا بالأركسترات، الفرق الرياضية، العائلات، الصداقات، المساعي المشتركة في العلوم والفنون. ويرى رولز هذا المفهوم جزءا من حجة التطابق بين الخير والعدالة وعلاقتها بالاستقرار، إن المشاركة في المؤسسات العمومية داخل المجتمع المحكم التنظيم الخاضع لتصور العدالة كإنصاف، يمثل "وحدة اجتماعية للوحدات الاجتماعية" social union of social unions ومن هنالك خيرا داخليا بالنسبة لكل المواطنين العقلانيين والمتصفين بالمعقولية.

ـ society of peoples - مجتمع الشعوب: مثال للتعاون العادل بين كل الشعوب الليبرالية والشعوب الصالحة المنتظمة بشكل جيد، الذين يحترمون قانون الشعوب في علاقاتهم، ويستعمل رولز عبارة الشعوب أكثر من الدول.

ـ stability - of social cooperation of a conception of justice - استـقرار التعـاون الاجتماعـي القائـم عـلى تصـور للعدالـة: يكـون التعـاون الاجتماعـي مسـتقرا حينـما يتـم الامتثـال لقواعـد العدالـة بشـكل منظـم وعـن طيـب خاطـر، وحينـما تحـدث الاختـلالات، تجنـبُ قـوى الاسـتقرار حـدوث الخروقـات مسـتقبلا، وتتوجـه نحـو إقامـة إعادة اصـلاح للاختـلالات. ويخصص رولـز داخـل نظريـة العدالـة القسـم الثالـث لاسـتقرار تصـور العدالـة والمجتمـع العـادل المحكـم التنظيـم الـذي يتبنـى هـذا التصـور، والـذي يرتبـط بأعضـاء يتوفـرون عـلى حـس فعـلي للعدالـة. ويفضُـل تصـور للعدالـة آخـر في صفـة الاسـتقرار حينـما يكـون حـس العدالـة الـذي يفـرزه أقـوى وأرجـح عـلى تعويـض الميـولات التدميريـة وإغـراءات الظلـم.

ـ veil of ignorance ـ حجـاب الجهـل: شرط حيـادي صـارم للاختيـار في إطـار الوضعيـة البدئية.حيـث يجهـل أطـراف التوافـق الحقائـق الجزئيـة المتعلقـة بهـم وبمجتمعاتهـم. كـما لا يعرفـون وضعيتهـم الطبقيـة، ولاعرقهـم، أو دينهـم، أو إثنيتهـم التـي ينتمـون إليها، ولا جنسـيتهم، ولا تصورهـم الخـاص للخـير، ولا مـوارد مجتمعهـم أو تاريخـه. إنمـا يعرفـون فقـط حقائـق حـول الطبيعـة الإنسـانية العامـة، والمؤسسـات الاجتماعيـة والاقتصاديـة.

ـ well- ordered society ـ المجتمـع المحكـم التنظيـم: مثـال صـوري للمجتمـع العـادل الكامـل المتضمـن في النزعـة التعاقديـة الرولزيـة. وهـو مجتمـع حيـث (أ) كل المواطنـين متوافقـين عـلى نفـس تصـور العدالـة، ويمثـل ذلـك معرفـة عموميـة عـلاوة عـلى ذلـك (ب) يضمـن المجتمـع هـذا التصـور في قوانينـه ومؤسسـاته و(ج) يتوفـر فيـه المواطنـون عـلى حـس للعدالـة ويخضعـون لذلـك عـن طواعيـة. ويسـعى أطـراف العقـد في الوضعيـة البدئيـة للبلـوغ إلى تصـور للعدالـة يكـون مسـتقرا في ظـل شروط المجتمـع المحكـم التنظيـم، ومـن ثمـة إلى تصـور يحظـى بالقبـول العـام مـن طـرف كل الأشـخاص العقلانيـين والمتصفـين بالمعقوليـة.

بيوغرافيا رولز

ـ 1921 ولـد في 21 مـن شـهر فبرايـر بالولايـات المتحـدة، لأب محـام وليـام ليـي رولـز william lee rawls، ولأم تدعـى انـا أبيـل رولـز Anna abell rawls.

ـ 1935 – 39 درس وتخـرج مـن مدرسـة كينـت، أسـقفية تحضيريـة للبنـين بكونتيكيـت الغربيـة Western Connecticut

ـ 1943 حصـل عـلى الإجـازة مـن جامعـة برينكتـون في تخصـص الفلسـفة في شـهر يوليـو، ومبـاشرة التحـق بالجيـش الأمريكي.

ـ 46 – 1943 خـدم في فرقـة المشـاة، وحـارب في معركـة 36 يومـا في مدينـة ليـت بغينـا الجديـدة وفي معركـة 120 يومـا في مدينـة لـوزون LUZON بالفيليبـين. كـما خـدم لأربعـة أشـهر في اليابـان المحتـل.

ـ 1949 تـزوج مارغريـت واريفيـد فوكـس مـن فيلاديلفيـا إبـان تخرجـه مـن بيمـبروك كوليـج في جامعـة بـراون، أربعـة أبنـاء نتجـوا عـلى هـذا الـزواج الـذي دام 53 سـنة.

ـ 1950 حصـل عـلى الدكتـوراه مـن برينكتـون تحـت إشراف W . T. STACE، حـول رسـالة تتعلـق بالقيمـة والمعرفـة الأخلاقيـة، حيـث كانـت إرهاصـات تشـكل فكـرة التـوازن الانعـكاسي.

ـ 52 – 1950 أستاذ ببرينكتون

ـ 53 – 1952 الحصـول عـلى منحـة فولبرايـت Fulbright Fellowship للدراسـة في جامعـة أكسـفورد حيـث سـيتابع دراسـته رفقـة هـارت H.L.A. Hart اسـحاق برلـين Isaiah Berlin سـتيوارت همبشـير Stuart Hampshire.

- 1953 أستاذ مساعد في جامعة كورنيل.

- 1957 نـشر مقالـة «العدالـة كإنصـاف» في سـن أربـع وثلاثـين سـنة، حيـث سـيقدم لأول مـرة الحجـج التـي سيطورها فيـما بعـد في كتـاب نظريـة العدالـة.

ـ 60 –1959 أستاذ زائر بهارفارد.

- 1960 التحق بمعهد ماسشوستست للتكنولوجيا الشهير كأستاذ للفلسفة.

- 1962 التحق بشعبة الفلسفة بجامعة هارفارد.

ـ 1963 أصدر مقالة « حس العدالة » تمثل أطروحته حول سيكولوجيا الأخلاق التي سيطورها في الفصل الثامن من كتاب نظرية العدالة.

- 1967 إصدار مقالة « العدالة التوزيعية» الذي يمثل طرحه الأولي حول مبدإ التفاوت.

- 1969 إصدار مقالة « تبرير العصيان المدني » الذي ستتم مراجعته تم إدراجه في الفصل السادس من كتاب نظرية العدالة.

- 1971 إصدار كتاب « نظرية العدالة » أشهر مؤلفاته قاطبة، حيث يقدم طرحه المعروف حول الوضعية البدئية وحجاب الجهل والحريات الأساسية المتساوية وكذلك مبدأ التفاوت، وهو كتاب تجاوزت مبيعاته النصف مليون نسخة، كما ترجم إلى أكثر من من ثلاثين لغة.

- 75 – 1974 اشتغل كرئيس للقسم الشرقي من الجمعية الفلسفية الأمريكية.

- 1980 قدم محاضرات ثلاث حول ديوي في جامعة كلومبيا، وكذلك حول « البنائية الكانطية في النظرية الأخلاقية» حيث سيركز على مركزية فكرة حرية وندية الأشخاص الأخلاقيين في إطار العدالة كإنصاف.

- 1981 محاضرات حول "الحريات الأساسية وأوليتها" التي تمثل تطويرا هاما لمبدإ العدالة الأول.

- 1985 إصدار مقالة "العدالة كإنصاف : نظرية سياسية لا ميتافزيقية" التي تمثل مرحلة حاسمة في تطوير الليبرالية السياسية.

- 1987إصدار مقالة " فكرة التوافق التشابكي" الذي هو في الأصل محاضرة ساهم بها رولز في تكريم الفيلسوف هارت بجامعة أكسفورد سنة 1986.

- 1989 إصداره "موضوعات في الفلسفة الأخلاقية لكانط" الذي مثل العرض الأولي لمحاضراته حول كانط التي ستصدر كاملة سنة 2000.

- 1991 الانسحاب من الدوام الكامل في جامعة هارفارد مع الاستمرار في تقديم دروس سنوية في مجال الفلسفة السياسية الحديثة وذلك إلى حدود 1995.

- 1993 إصدار كتاب الليبرالية السياسية حيث سيطور مفاهيم من قبيل البنائية السياسية والتوافق التشابكي والعقل العمومي والتبرير العمومي، كما سيصدر محاضرته " قانون الشعوب" مشروعه الأولي للنظرية الدولية للعدالة.

- 1995 سيعاني من أول جلطة في شهر أكتوبر، مما سيدفعه إلى التوقف عن التدريس وتقديم المحاضرات، لكنه سيستمر في الكتابة.

- 1997 سيصدر "فكرة العقل العمومي إعادة نظر" والتي سيعتبرها البيان الختامي لليبرالية السياسية.

- 1999 إصدار قانون الشعوب، والمجاميع Collected Papers، والنسخة المنقحة من كتاب نظرية العدالة. كما حصل على الميدالية الوطنية للإنسانيات من طرف الرئيس كلنتون، وكذلك جائزة شوك Schock Prize للمنطق والفلسفة.

- 2000 إصدار محاضرات في تاريخ الفلسفة الأخلاقية، الذي يضم محاضرات حول لبنتز وهيوم وكانط وهيغل وغيرهم.

- 2001 إصدار العدالة كإنصاف : إعادة صياغة- التي كانت في الأصل جزءا من محاضراته حول الفلسفة السياسية الحديثة بهرفارد.

- 2002 توفي في 22 نونبر في منزله بمدينة ليكسينكتون عن عمر 81 سنة، أحرق رفاته في مقبرة أوبرن كمبريدج ماشوست

- 2007 إصدار محاضرات حول تاريخ الفلسفة السياسية الذي يضم محاضرات حول هوبز، ولوك، وهيوم، وروسو، وميل، وماركس، سيدجويك، وبتلر.

ببليوغرافيا عامة حول رولز

I. مقالات وكتب رولز حسب تاريخ الإصدار

- A Study on the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character," Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1950, Dissertation Abstracts 15, 1955, 608–09.

- Outline of a Decision Procedure for Ethics," *Philosophical Review* 60, 1951, 177–97.

- "A review of Stephen Toulmin's An Examination of the Place of Reason in Ethics," *Philosophical Review* 60, 1951, 572–80.

- "A Review of Axel Hägerstrom's Inquiries into the Nature of Law and Morals (translated by C.D. Broad)," *Mind* 64, 1955, 421–22.

-"Two Concepts of Rules," *Philosophical Review* 64, 1955, 3–32.

- "Justice as Fairness": The first version of this paper, published in J*ournal of Philosophy* 54, 1957, 653–62,

- Review of Raymond Klibansky, ed., Philosophy in Mid-Century: A Survey," *Philosophical Review* 70, 1961, 131–32.

- "Constitutional Liberty and the Concept of Justice," in *Nomos VI*: Justice, C. Friedrich and John W. Chapman, eds, New York: Atherton, 1963, 98–125.

- "The Sense of Justice," *Philosophical Review* 72, 1963, 281–305.

- "Legal Obligation and the Duty of Fair Play," in *Law and Philosophy*, ed. Sidney Hook, New York: New York University Press, 1964, 3–18.

- "Review of Social Justice, ed. Richard Brandt," *Philosophical Review* 74, 1965, 406–09.

- "Distributive Justice": The first version of this paper was published in *Philosophy, Politics, and Society*,

- "Distributive Justice: Some Addenda," Natural Law Forum 13, 1968, 51–71.

-"The Justification of Civil Disobedience," in Civil Disobedience, Hugo Bedau, ed., New York: *Pegasus*, 1969, 240–55.

-"Justice as Reciprocity" (written in 1958), in Mill: Text with Critical Essays, Samuel Gorovitz, ed., Indianapolis, IN: *Bobbs-Merrill*, 1971, 242–68.

- *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. revised edition, 1999

- "Reply to Lyons and Teitelman," *Journal of Philosophy* 69, 1972, 556–57.

- "Some Reasons for the Maximin Criterion," *American Economic Review* 64, 1974, 141–6.

- "Reply to Alexander and Musgrave," *Quarterly Journal of Economics* 88, 1974, 633–55.

- "The Independence of Moral Theory," Proceedings and Addresses of the *American Philosophical Association* 48, 1975, 5–22.

- "A Kantian Conception of Equality," *Cambridge Review* 1975, 94–99.

- "A Well-Ordered Society" in *Philosophy, Politics, and Society*, Vol. 5, P. Laslett and J. Fishkin, eds., Oxford: Blackwell, 1979, 6–20.

- "Fairness to Goodness," *Philosophical Review* 84, 1975, 536–54.

- "The Basic Structure as Subject": The first version was published in the *American Philosophical Quarterly* 14, 1977, 159–65.

- "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980," *Journal of Philosophy* 77, 1980, 515–72.

- *"Social Unity and Primary Goods," in Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen and Bernard Williams, eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 159–85.

- "The Basic Liberties and Their Priority," *Tanner Lectures on Human Values*, Volume III,Salt Lake City: University of Utah Press, 1982, 3–87.

- "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, 223–251.

- "On the Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal for Legal Studies* 7, 1987, 1–25.

- "The Priority of Right and Ideas of the Good," *Philosophy and Public Affairs* 17, 1988, 251–276.

- "Themes in Kant's Moral Philosophy," in *Kant's Transcendental Deductions*, E. Förster, ed., Stanford: Stanford University Press, 1989, 81–113.

- "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," *New York University Law Review* 64, 1989, 233–55.

- "Roderick Firth: His Life and Work," *Philosophy and Phenomenological Research* 51, 1991, 109–18.

- *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993; the revised paperback , édition, 1996, includes an additional Preface, and the 1995 paper "Reply

to Habermas." The 2005 expanded edition includes the essay "The Idea of Public Reason Revisited."

-"*The Law of Peoples*," in On *Human Rights*: The Oxford Amnesty Lectures, 1993, Steven Shute and Susan Hurley, eds, New York: Basic Books, 1993, 41–82.

- "Reply to Habermas," *Journal of Philosophy* 93, 132–80, 1995.

- "Fifty Years After Hiroshima," *Dissent, Summer* 1995, 323–27.

- "The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review* 64, Summer 1997, 765–807.

- *Collected Papers*, Samuel Freeman, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

- *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, including the paper "*The Idea of Public Reason Revisited*".

- *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Barbara Herman, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

- "Burton Dreben: A Reminiscence," in *Juliet Floyd and Sanford Shieh*, eds., Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy, New York: Oxford University Press, 2000.

- *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelley, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

- *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

- *A Brief inquiry into the meaning of sin and faith*, Harvard University Press (31 mars 2009)

II. الترجمات الفرنسية لأعمال رولز

RAWLS (J.),

- *Théorie de la justice*, paris, seuil,1987. (traduction C.Audard)

- *Justice et démocratie*, paris, seuil, 1993 (traduction française sous la diriction de C. Audard.)

- *Libéralisme politique*, paris, puf, 1995, (traduction C. Audard)

- *Le droit des gens*, Editions 10/18, (traduction B. Guillarme).

- *La justice comme équité* : Une reformulation de Théorie de la justice, Editions La Découverte, 2008, (traduction B. Guillarme).

- *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, Editions La Découverte, 2008, (traduction B. Guillarme).

III. الترجمات العربية لأعمال رولز

- قانون الشعوب و«عود الى فكرة العقل العام» :المجلس الأعلى للثقافة، 2007، ترجمة : محمد خليل.

- العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2009، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل.

- نظرية في العدالة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011، ترجمة: د. ليلى الطويل.

مؤلفات حول رولز باللغة الإنجليزية

- Barry, Brian, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

- *Theories of Justice*, Berkeley, CA: University of California Press, 1989,

- Cohen, G.A., *Saving Justice From Constructivism*, Cambridge, MA: Harvard University Press,

- Daniels, Norman, *Justice and Justification*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract*, New York: Oxford University Press, 2007.

- Freeman, samuel, *rawls*, routledge, 2007

- Kukathas, Chandran, and Pettit, Philip, Rawls: *A Theory of Justice and Its Critics, Stanford*, CA: Stanford University Press, 1990.

- Mandle, Jon, *What's Left of Liberalism*?: An Interpretation and Defense of Justice as Fairness, Lanham, MD: Lexington Books, 2000.

- Martin, Rex, *Rawls and Rights*, Lawrence, KS: University of Kansas Press, 1985.

- Nussbaum, Martha, *Frontiers of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

- Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

- John Rawls, *His Life and Theory of Justice*, Michelle Kosch, trans., Oxford: Oxford University Press, 2006.

- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; second edition, 1998.

- Wellbank, J.H., Snook, *Dennis, and Mason*, David T., John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography, New York: Garland, 1982.

مؤلفات حول رولز باللغة الفرنسية

- Guillarme, Bertrand, *Rawls et l'egalité démocratique*, puf Questions, 1999

- Guillarme, Bertrand, *John Rawls : Une introduction*, pocket, 2001

- Rouge-Pullon , Cyrille, John Rawls. *Vie, oeuvres, concepts*, Ellipses, 2003

- Collectif . François Terré (Préface), *Individu et justice sociale autour de John Rawls*, Seuil,1988.

-Lumembu , Albert Kasanda, John Rawls : *Les bases philosophiques du libéralisme politique*, Editions L'Harmattan,2005.

- Zwarthoed, Danielle, *Comprendre la pauvreté. John Rawls, Amartya Sen*, Presses Universitaires de France – PUF,2009.

- Munoz-Dardé, Véronique, *La justice sociale : Le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Armand Colin,2005

-Bidet, Jacques, *John Rawls et la théorie de la justice*, Presses Universitaires de France – PUF,1995.

- Höffe, Otfried, L'Etat et la justice. *Les Problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne John Rawls et Robert Nozick*, Vrin, 1988

- Nya, de Blandine, M*érite et égalité en éducation - Critique de John Rawls*, edition baudelair, 2014

- Dupuy, Jean-pierre, *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prise avec la justice*, CALMANN- LEVY , 1992.

- Collectif. Ladrerie, Jean, VAN PARJIS, *Fondement d'une théorie de la justice*, ‹Louvan-La-Neuve, édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984


رابط بديل
lisanerab.com
أ. علاء الدين شوقي
www.lisanarb.com
twitter
مكتبة لسان العرب
facebook
مكتبة لسان العرب
instagram
مكتبة لسان العرب

الفهرس

نشر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

تمر المجتمعات أحيانا بأزمنة تنبجس فيها أسئلة عاصفة عنيدة، لا تطال مجرد التفاصيل المألوفة، وإنما تمتد إلى البنى العميقة للوشائج التي تشد دعائم المجتمع بعضها لبعض. حينئذ يوضع كل شيء بين قوسين: الدولة، و العدالة، و الالتزام و الإلزام، و القانون و الحق..... فينفرط العقد الاجتماعي، وتنهار مبررات الإقناع و الإتباع. إنها فترات جلبة، وتضخم لغوي، و انبهام للمعنى، وانقسام دموي للجسم المدني.

هنا تغدو الحاجة ماسة لفلسفة هادئة متزنة، قادرة على أن تمكن المجتمع من الأدوات النظرية الكفيلة بإعادة ترتيب عناصر التمدن الأخلاقي و السياسي، وتمنحه معالم مرجعية لاستعادة التوازن بين مؤسساته. ولعل فلسفة جون رولز ، روسو القرن العشرين،هي إحدى نماذج هذا النوع من الفلسفات الإصلاحية السلمية، التي رهنت كل مشروعها لإنقاذ العدالة المدنية وإعادة تأسيسها، ومن ثمة تيسير السبل إلى تعاقد مغاير، يتجاوز ثنائية الخاسر و الرابح، أو المنتصر و المنهزم.

هذا العمل محاولة لفسح المجال للقارئ العربي للتعرف على هذا المشروع الفلسفي الاستثنائي، الذي يكاد يبلور مدار الفلسفة السياسية المعاصرة، موافقة أو اختلافا.

30 الذكرى الثلاثون
2015-1985

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار، بلفيدير، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 23 23 34 522 (212)
البريد الإلكتروني : contact@toubkal.ma - الموقع : www.toubkal.ma

9 789954 511794

الثمن 90 درهما